

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ

КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ

Аграф
Москва
1997

КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ 421

<u>ЛЕКЦИЯ</u>	2
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	3
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	4
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	5
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	6
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	7
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	8
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	9
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	10
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	11
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	12
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	13
<u>ЛЕКЦИЯ</u>	14

КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ
ОТ РЕДАКТОРА

Издаваемый впервые настоящий курс лекций о Канте был прочитан Мерабом Мамардашвили в марте - начале апреля 1982 года в Москве в Институте общей и педагогической психологии¹.

Читая лекции о своих любимых философах, М.К., насколько мне известно, никогда не предпринимал специальных усилий для их публикации. Единственное исключение - "Кантианские вариации", когда в самом начале перестройки (в 1986 году) он обратился к вице-президенту АН СССР П.Н.Федосееву с письмом следующего содержания (привожу по сохранившейся у меня копии).

От д-ра философских наук
Мамардашвили М.К.
Глубокоуважаемый Петр Николаевич!
Обращаюсь к Вам с просьбой помочь мне в издании моих работ. На протяжении многих лет я занимаюсь историей философии, и за это время у меня скопился целый ряд рукописей на эту тему (общим объемом около 100 печ. листов). К сожалению, Институт философии АН Груз. ССР, где я сейчас работаю, имеет весьма ограниченные возможности для публикации подобного рода

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ

КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ

Аграф
Москва
1997

КАНТИАНСКИЕ

ВАРИАЦИИ

421

ЛЕКЦИЯ 2

ЛЕКЦИЯ 3

ЛЕКЦИЯ 4

ЛЕКЦИЯ 5

ЛЕКЦИЯ 6

ЛЕКЦИЯ 7

ЛЕКЦИЯ 8

ЛЕКЦИЯ 9

ЛЕКЦИЯ 10

ЛЕКЦИЯ 11

ЛЕКЦИЯ 12

ЛЕКЦИЯ 13

ЛЕКЦИЯ 14

КАНТИАНСКИЕ ВАРИАЦИИ
ОТ РЕДАКТОРА

Издаваемый впервые
настоящий курс лекций о
Канте был прочитан
Мерабом

Мамардашвили в марте -
начале апреля 1982 года в
Москве в Институте общей
и

педагогической
психологии¹.

Читая лекции о своих любимых философах, М.К., насколько мне известно, никогда не предпринимал специальных усилий для их публикации. Единственное исключение – "Кантианские вариации", когда в самом начале перестройки (в 1986 году) он обратился к вице-президенту АН СССР П.Н.Федосееву с письмом следующего содержания (привожу по сохранившейся у меня копии).

От д-ра философских
наук

Мамардашвили М.К.

Глубокоуважаемый Петр
Николаевич!

Обращаюсь к Вам с
просьбой помочь мне в
издании моих работ. На
протяжении
многих лет я занимаюсь
историей философии, и за
это время у меня
скопился
целый ряд рукописей на эту
тему (общим объемом около
100 печ. листов). К

сожалению. Институт
философии АН Груз. ССР,
где я сейчас работаю,
имеет
весьма ограниченные
возможности для
публикации подобного
рода работ на
русском языке. Прошу
рассмотреть мою просьбу
о возможности
публикации в
издательстве "Наука" одной
из этих работ, работы,
посвященной творчеству
Канта, - "Кантианские
вариации" (объемом 25

а.л.) . С рукописью ее
знакомы

Т.И.Ойзерман,
Н.З.Чавчавадзе,
В.А.Лекторский,
Н.В.Мотрошова и
другие
специалисты.

Письмо было передано
Федосееву его помощником
В.И.Кураевым, и вскоре
был
получен ответ: из
специального фонда вице-
президента выделена
бумага на

издание книги. Однако
дальше произошло то,
что и должно, видимо,
было
произойти и чего избегал
М.К., - заработала
машина советской
цензуры и
самоцензуры. Прежде чем
попасть в издательство
"Наука", рукопись книги в
те
годы должна была быть
обязательно
рекомендована к печати
Институтом

философии, но во время
ее обсуждения она была
практически отвергнута.
Сотрудники института
академик Т.И.Ойзерман,
Э.Ю.Соловьев и другие
специалисты сочли
представленную рукопись
"излишне
категоричной", с
"претенциозным названием",
нуждающейся "в серьезной
доработке" в т.д. (из
замечаний на полях
рукописи) .

За прошедшие годы
текст издаваемых лекций

существенных изменений
не
претерпел. "Кантианские
вариации" печатаются
на основе некогда
обсуждавшегося и
просмотренного автором
машинописного экземпляра,
в который,
однако, редакторами была
внесена необходимая
стилистическая правка:
сняты
повторы, проведена сверка
цитат, а также исправлены
ошибки, допущенные в

свое время при расшифровке лекций с магнитофонных записей. На разных этапах мне помогали в этом Иза Константиновна Мамардашвили, Андрей Пузырей и особенно Лена Ознобкина. Всем им сердечная благодарность.

Ю.Д.Сенокосов

...вяжущая сила

самопознания...

Кант

ЛЕКЦИЯ 1

Не буду пытаться

высказать благодарность

слушателям я организаторам
курса

– я просто не найду слов.
Считайте выражением такой
благодарности то, что я
прочитаю, если это мне
удастся. Скорее, чем
высказать благодарность, я
хотел

бы внушить вам
сочувствие ко всякому
человеку, которому
приходилось
когда-либо читать лекции о
Канте. У меня сейчас так
трясутся поджилки, что я

подумал, что же испытывали
– и испытывали ли? – те,
кому приходилось читать
о Канте публично. Любя
этого философа, у себя
дома располагаешься так
милостиво и

уютно, как он сам принимал
у себя гостей, а сейчас я
не у себя дома, же вами
вслух должен говорить –
поэтому сразу волнение и
стеснение.

Свои чтения я условно
называю кантианскими
вариациями или вариациями
на

тему Канта. Слово
"вариации" здесь нужно
понимать в буквальном,
музыкальном
смысле слова, в
предположении, что у Канта
есть какие-то сквозные
темы и их
можно вынуть из
горизонтального
развертывания изложения,
соединить в
некоторые связи, сочетания
и развивать их.
Развивать не в
марксистском

смысле слова, а в
обычном, как говорят
музыканты – "развивать
тему",
связывая вещи, в изложении
как будто несвязанные.

В мышлении Канта есть
такие темы-эпизоды. Его
мышление вообще очень
натуральное, такое же
натуральное, как биение
сердца или дыхание.

Кант
мыслил именно так,
мышление было
естественной функцией
его организма,

который не был создан для жизни. Так же как и

Декарт, Кант родился почти

увечным ребенком, он был создан не для жизни, но для мышления и с

большим

удовольствием встретил час смерти. Сам ускорить его он не мог. Воспитанность и нелюбовь к жестам - а самоубийство всегда жест - не позволяли ему этого.

Это трудное мышление и трудное сознание. Как в смысле того, что мы будем

иметь дело с гениальным,
гибким когитальным
аппаратом анализа (то
есть с
теорией сознания, как и в
случае Декарта), но также
и в том смысле, что в
случае Канта это не просто
мышление, а опыт бытия –
слава богу, записанный.
Правда, записанный трудно,
настолько трудно, что к
концу жизни, когда сил на
мышление уже не хватало.
Кант, по словам не очень
умных комментаторов, якобы

бесконечно и нудно
повторялся. Но он хотел
ухватить жар-птицу своей
мысли,
которую сам не очень
понимал и откровенно в
этом признавался. В
одном из
писем, заканчивая какой-то
сложный философский пассаж
и вдруг оборвав его,
он говорит: вот видите,
насколько плохо я сам
себя понимаю... Другие,
конечно, понимали больше,
полагая, что одна и та же
мысль у него бессильно

вертится, кружится на
одной точке. Но история
показала, что Кант был
прав,
когда боролся со своей
мыслью и никак не мог ее
уловить. Потому что если
не
понял Кант, то другие
совсем уж ничего не
поняли, если зачислили
его "Opus
postumum" в самые
неинтересные работы...

Я назвал эти чтения
вариациями. Это означает,

что мы должны брать
слова,
термины, выражения Канта
только как они звучат в
аккорде. Лишь в
аккорде

имеют у него значение
такие слова: "только",
"ведь", "уже". Например,
когда

Кант говорит: ведь
пространство и время
только идеальны, то
предполагается
подтекст – только
человечны, то есть

относятся к человеческому
существованию. Или
когда он пишет, что у
вещей не может быть своего
пространства и времени,
то
в аккорде со словом
"свое" тоже что-то
имеется в виду. В
отдельном
философском термине нет
того, что есть в аккорде,
в котором мы и должны
брать кантовскую мысль, -
только тогда она может
быть адекватно понята
нами.

И, кроме того, мы должны попытаться выбить слова и термины из ячеек, из проложенной нолей текста, и в том виде, в каком они были помыслены Кантом, привести их в новое сочетание. Подобно тому, как высвобождают энергию атома.

Это высвобождение состоит из двух операций: высвобождения и закрепления ее на другое – чтобы энергия могла зацепиться на

другую связь, на
другой
элемент и, оставаясь той
же самой, выразить себя
иначе. Так и мы ничего
не
добавим к Канту, но что-то
высвободим. Ведь на мысль
тоже распространяются
законы жизни. Для многих
вещей нужно быть живым.
Если мы живы, то жив
и
Кант. И, наоборот, если
Кант для нас жив, тогда
живы и мы.

У Канта есть одна
очень странная фраза.
Она настолько гладко
и
афористически выполнена в
языке, что именно из-за
ее красоты мысль не
задерживается,
соскальзывает с фразы и мы
идем дальше. Фраза
такая: "Душа
(не речь), преисполненная
чувства, есть величайшее
совершенство" [E1]. Под
"преисполненностью чувств"
Кант, конечно, не имеет
в виду чувствительную

душу. Он имеет в виду
состояние человека,
который максимально
долго

находится в напряжении, в
состоянии интенсивности
восприятия и концентрации
мышления. Кант понимал,
что само явление души,
полной чувств, в мире
есть

чудо и невероятное
событие. Ведь часто там,
где мы должны мыслить, мы
тупо

стоим перед вещами и
смотрим на них. Или

стоим перед людьми,
встреча с
которыми должна нас
взволновать (они обладают
качеством, которое
абстрактно
должно быть координировано
с волнением в нас), - а в
нашей душе пустыня,
ничего не возникает.
Например, свидание, о
котором мечтал
несколько лет,
наконец состоялось - и
ничего нет, скучно,
хочется, чтобы это
свидание

скорее кончилось. Тогда
действительно понимаешь,
что душа, полная
чувств,
есть величайшее
совершенство. И что для
Канта это не просто фраза,
а событие
в мире, у которого
какие-то условия, не
совпадающие с
содержанием
переживания души.
Например, у любовного
волнения есть свое
содержание, но

еще есть условия волнения,
не совпадающие с его
содержанием. У Пруста,
кстати, по этому поводу
есть прекрасное описание.
Пруст-юноша мечтает о том,
как в коляске прокатится с
красивой дамой по
Булонскому лесу. И он
тут же
описывает исполнение своей
мечты: он действительно
сидит в коляске, рядом с
ним прекрасная женщина, но
ничего не происходит, ни
радости, ни волнения...

Так вот, философия
Канта как раз и состояла в
думании о таких
условиях
содержания, которые не
совпадают с самим
содержанием и которые
незаметны,
уходят на задний план,
когда содержание
случилось. Обычно мы
воспринимаем
случившееся содержание
как само собой
разумеющееся и выражаем
его в

предметных терминах, то
есть мыслим о нем в
терминах самого
содержания, - а
философы понимают, что
есть еще что-то другое.
Значит, перед нами
стоит
задача восстановить
наполненную чувствами
душу, а она улеглась в
кристаллах
текста, развернулась в
горизонтальную плоскость
длинной лентой
изложения,

застыла в нем и, конечно,
не видна. Но Кант свою
живую душу видел,
поэтому
он и повторялся, пытаюсь
справиться с мыслью, когда
сил уже не хватало.

Кант был вежливый
человек. А одна из высших
форм вежливости – это
правило
не говорить в обществе
слишком много о себе. Он
это правило соблюдал и
даже
никогда, как известно, не
читал своей философии,

занимаясь лишь
выполнением
своего профессионального
долга университетского
преподавателя и
воспитателя
юношества. В том числе из
вежливости. Имея дело с
Кантом – об этом нужно
помнить, – мы имеем дело с
людьми и временами
классическими, когда
что-то
понимали. Это были люди
простых и твердых
убеждений. Скажем, на
уровне

простых, отобранных
наблюдений и в скромной,
кристально ясной форме
понимал
общество Монтескье и
плохо понимало
подавляющее большинство
последующих
теоретиков. Этим
классическая эпоха
отличалась от
последующей, скажем от
социологических теорий XIX
и XX веков, когда
появляется буря слов, но
нет

того простого понимания,
которое было у Монтескье,
было у Монтеня и которое
было у Канта. Не случайно
у него такая французская
форма выражения мысли.
Особенно, когда он пишет
простое и маленькое эссе в
ответ на какой-нибудь
вопрос, или разъясняет
какую-нибудь деталь, или
откликается на
обращение
академии. Конечно,
например, в "Критике
чистого разума" его мысль
строится и

движется очень сложно, она
ломает красоту и гармонию
фразы, но там, где Кант
выражает себя
непосредственно, где не
ставит перед собой
задачи тут же
уловить неуловимую жар-
птицу, - там он очень
элегантен в выражениях,
там он
очень французский.

После же Канта
начинается эпоха для меня
отвратительная, эпоха
собственно

немецкой философии. Кант,
в этом смысле, не немецкий
философ. Это не значит,
что он не мыслил внутри
немецкого языка и не был
привязан к своему месту.
Но

в его времена еще не
было понятия "нация" и
тем более не было
национал-философов, то
есть идеологов, которые
под барабанный бой
фраз

хотели вести вперед свои
народы. Среди многих

предрассудков, мешающих
нам

понять, что говорится со
страниц кантовских
сочинений, —

предрассудок

рассматривать Канта как
ступеньку к чему-то.

Обычная формула такова:

Кант —

родоначальник немецкой
классической философии,
немецкого классического
идеализма. Но о Канте
нельзя сказать, что это
тот Абрам, который
родил

Исака. Он не занимает место, как бабочка, на какой-то ступеньке эволюции.

С Кантом приятно иметь дело не только потому, что его нельзя поместить в некую клеточку, но еще и потому, что это философ, который мыслил в том, о чем мыслил (а мы всегда мыслим конечным образом и о каких-то конкретных предметах), с ответом незнаемого на знаемом. То знаемое, которое он

излагает, которое ему
удалось ухватить, всегда
окружено ореолом, несет
на
себе отсвет незнаемого,
какого-то открытого
пространства, и только на
фоне и
в просвете этого
пространства оно само и
есть знаемое, и есть
кантовская
мысль. Поэтому нам сразу
как-то легко, у нас
появляется надежда на то,
что

если мы в связи с Кантом
что-то подумаем и это
поддуманное не будет похоже
на

то, что написано

Кантом, то все-таки
поддуманное нами тоже
окажется

кантонской мыслью, потому
что на кантонской
мысли всегда лежит
ответ

незнаемого. Он как бы
предполагает незнаемое и
внутри незнаемого
формулирует

то, что может
сформулировать; иначе
говоря, формулирует
всегда с учетом
ореола незнаемого,
оставляя тем самым место и
нашим мыслям. Наши мысли
могут
легко проверяться в связи
с Кантом. Мысли ведь тоже
реальные эмпирические
явления, и как реальные
явления они подчиняются
закону понятности, или
интеллигибельности. Если
я, не меняя ad hoc
какого-нибудь принципа

объяснения, могу понять,
не вступая с собой в
противоречие, смогу
поставить
на разумное место
совершенно различные мысли
Канта и они у меня не
будут
распадаться в кучу мусора,
а останутся космосом,
или гармонией, – тогда
понимание правильно. Если
сами мысли являются
эмпирическими фактами и
если
есть совокупность такого
рода мыслей, то мы можем

проверить свое понимание, измеряя его тем, насколько эти мысли приводятся в понятную связь, ставятся на свое место так, что не возникает противоречия и мысли не распадаются, а могут держаться вместе, не требуя для каждого случая разнородных гипотез ad hoc.

Обычно Канта называют "критицистом". Но кантовская философия критична не в том пошлом смысле, какой установился в учебниках и

в котором мы часто
склонны это понимать. Это
критицизм в широком и
очень странном смысле,
трудноуловимом, но
интуитивно легко понятном,
если поставить это
слово в
понятную связь, следуя
только что введенному мною
правилу: Скажем, можно ли
Хлебникова назвать
критицистом? А ведь Кант
делает ту же работу. Она
тоже
лежит в области самой
возможности философии, ее

средств и философского
языка

как такового. Так же как
предметом Хлебникова были
средства поэзии вообще, а
не написание отдельных
хороших стихотворений и
поэм – у него их

практически
нет, хотя он поэт, – так и
у Канта тоже все книги
некрасивые, уродливые,
незавершенные, кроме
отдельных, как я уже
сказал, маленьких эссе. У
него в

каждой из его больших книг
повторяются куски в
какой-нибудь его другой
большой книги. Скажем,
вешая читать "Критику
чистого разума", не
читая
параллельно "Критику
способности суждения"
или "Критику
практического
разума". Но эта
бесконечная работа и
есть размышление о
возможности
философии, о ее средствах,
о том, как построен

философский язык и что
мы

вообще можем,
философствуя. Давайте
договоримся понимать
критицизм Канта
именно так.

Я введу еще две
догматические
предпосылки.
Догматические в
кавычках,
потому что я постараюсь,
чтобы догматических
предпосылок в нашей
работе не

было, чтобы мы попытались
иметь дело с Кантом так,
как если бы через Канта
имели дело с самими собой.
Это попытка реального
переживания, попытка
читать

Канта как написанное о
себе – обо мне, о вас.

Значит, во-первых, мы не
будем

различать "до-
критического" и

"критического" Канта.

Кант – это живой,
производящий организм, а
организм имеет право, если

он организм, в возрасте
шестидесяти лет проделать
нечто, как будто тебе
только двадцать.

Организму
нельзя предписывать этапы,
которые он должен
проходить. Этапы
неповторимы,
то есть если они
пройдены – повторить
их нельзя. А Кант
может.

Следовательно, мы имеем
дело с организмом.

Во-вторых, я хочу
обратить ваше внимание на

одну очень странную вещь .

Первая работа Канта

"Мысли об истинной
оценке живых сил" и
итоговая

естественнонаучная работа

"Всеобщая естественная
история и теория неба"
были

напечатаны соответственно

в 1746-м и 1755 г. и к

философии, казалось бы,

никакого отношения не

имеют. Собственно

философские работы Канта

появляются

только после 55-го
года, причем это
учебные работы –
диссертация,
произведения, написанные
на конкурс по предложению
академии, то есть работы,
выдержанные в традиционных
формах научного общения
того времени. А работы
Юма вышли гораздо раньше,
в тридцатых годах, и
знакомство с ними Канта
может
быть датировано не позднее
чем двумя-тремя годами
после их появления. Но

тогда мы оказываемся перед странностью. Мы говорим, повторяя слова Канта, что Юм пробудил его от догматического сна.

Однако странное пробуждение:

книжка стучится в дверь сознания спящего в течение нескольких десятков лет. Человек прочитал Юма десятилетие назад и вдруг сейчас проснулся.

Конечно, это чушь. Просто в случае Канта мы имеем дело с чем-то, находящимся в

процессе непрерывной и
бесконечной работы.

Это то, о чем очень
удачно в применении к
самому себе скажет в XX
веке

Джойс, имея в виду свою
бесконечную книгу
"Поминки по Финнегану".

В

переписке с друзьями он
называл это тайное
священнодействие,
которым он

занимался у себя дома и
которое происходило у

него в голове, - work
in
progress, работой в
состоянии делания. Слово
"progress" передает здесь
нечто
в движении, на ходу, в
деле. Такова была и работа
Канта - это раскручивание
какой-то бесконечной, но
одной ленты. Очень часто
Кант делал один заход,
второй, третий, и на
третьем заходе понятней
прописывалось то, что
делалось

в первом. Поэтому вторая
наша догматическая
предпосылка будет
состоять в
том, что мы берем все
"Критики" Канта как одну
работу или один мир. Это
все
новые опыты, никаких
"статуй", завершенных
произведений у Канта нет.
Как нет
поэм и стихотворений у
Хлебникова.

Нам гораздо больше
откроется в Канте, если мы

посмотрим на его тексты
с

одной неожиданной позиции
(которую можно доказать) –
что Кант принадлежит к
числу тех философов, у
которых нет системы.
Нет системы Канта.

Если,
конечно, под "системой"
иметь в виду строгий смысл
этого слова. У Канта нет
какого-то выделенного
им конкретного
явления, подобного,
скажем,

обозначенному у Гегеля
понятием "мировой дух"
или у Шеллинга
понятием
"художественный гений", в
свете которого все
объединяется и из которого
все
выводится. Система – это
нечто, что выводимо из
некоторого принципа,
положенного в основание
системы. У Канта же нет
такого явления, которым
он
пользовался бы как
универсальным ключом для

объяснения и
одновременно для
построения системы, -
поэтому нет и системы. И
вот к пониманию того,
что
лежит перед нами без
системы, мы можем
поставить эпиграфом
сочетание трех
слов, промелькнувшее у
Канта в работе "Грезы
духовидца, поясненные
грезами
метафизика": вяжущая
сила самопознания.

Мне в этой связи
сразу
представляется образ
какой-то массы
энергетически
напряженных элементов,
которые, если они не
приведены в связь,
разорвут тебя или
окружающий мир на
части. То, что их
соединяет в одну могучую
единицу, излучающую
энергию, и
есть вяжущая сила
самопознания. Когда она

выполнила работу - текст
излучает
когерированный луч.

Интересно, что,
составляя рецензию на
работу Гердера о всемирной
истории.

Кант не упустил
удовольствия переписать
полностью весь
титульный лист
сочинения Гердера, причем
не только название, год и
место издания, но и
эпиграф. Для рецензии в
переписывании эпиграфа,

конечно, не было
никакой
необходимости. Канта вела
его основная внутренняя
форма, организованная
вокруг вяжущей силы
самопознания. Потому что
эпиграф Гердера, взятый
им из
римского поэта Персия,
звучит так: "Кем быть тебе
ведено богом и занимать
суждено среди людей
положение какое. Это
познай". В этом весь
Кант. Он с

удивлением и недоумением
смотрит вокруг себя, на
людей (кажется даже, что
он
и нас видит), которые
хотели бы, чтобы Бог был в
мире сам собой,
независимо
от их нравственного усилия
и от выполнения ими
движения по траектории
вяжущей силы самопознания.
Он видит, что эти люди
хотели бы, чтобы мир был
устроен до них, без них и
после них так же надежно,
и не понимает, как такое

вообще можно предполагать,
как можно прибегать к
образу Бога в смысле
такого

устройства мира. Ведь Я,
движущееся по траектории
вяжущей силы самопознания,
есть элемент в мире, без
которого этого мира не
было бы. Мир есть то,
что

создается после того и в
зависимости от того, как
каждый выполнит завет:
"Кем быть тебе ведено
богом и занимать суждено

среди людей положение
какое.

Это познай..."

Однажды меня задела
странная, неожиданная
фраза. Обыватели
Кенигсберга
видели Канта проходящим по
улице и называли его
"красавчик-магистр". Это
слово "красавчик",
казалось мне, совершенно
неприменимо к Канту -
человеку с
непомерно большой головой,
посаженной на хилое тело.
Но потом я понял: у

Канта были очень
правильные,
выразительные,
одухотворенные черты
лица и
огромные голубые глаза.
Тем, кто их видел, они
казались большими, чем
были
на самом деле, потому
что они были
странного, редко
встречающегося,
эфирно-голубого цвета,
слегка увлажненные, что
увеличивало их блеск и

пронзительность. По
отзывам современников, у
него была манера во
время
беседы вдруг поднимать
глаза и вбирать
собеседника в себя
этими глазами.

Карамзин, который
путешествовал, как
известно, по Европе и
заехал в
Кенигсберг (а
путешественники того
времени считали себя
обязанными

познакомиться с местными джентльменами), пишет, что он счел своим долгом посетить господина Канта и его покорило очарование этого воспитанного, обаятельного существа, которое предстало перед ним. Это существо было знаменитым ученым и философом, или "сухарем-педантом". Кантом. И я хочу объединить это еще с одной деталью, говорящей о его духовном облике. В

юности меня зацепило как-то одно слово, которое склеилось с образом Канта и, может быть, во многом помогло мне. Это слово "космополит", гражданин мира в простом и благородном его значении. По малейшим реакциям своего организма и души Кант именно гражданин мира, воспитанный и вежливый. Считается, что его

мораль ригористична, но
эта мораль развивалась и
формулировалась
человеком,
который никогда и ни о ком
плохо или зло не говорил.
Если в его сочинениях
встречаются полемические
приемы, то это именно
полемические приемы, то
есть
обычная форма изложения
или диспута. Кант был
человеком, который никогда
не
излагал свою философию, не
пользовался знанием и

трибуной для того,
чтобы
вербовать окружающих в
свою философию. Он был
человеком абсолютной
светскости, вежливости,
обаяния и долга. Много он
не говорил из вежливости.
А вежливость - это то в
нас, без чего вынужденное
общение превратилось бы в
ад.

Кант для меня - это
элемент духовной жизни
космополитической
Европы, в

которой только на волне
Возрождения возникает
цивилизованный светский
слой.

И Кант чувствует
принадлежность к этому
тоненькому
цивилизованному слою.
Поэтому он чувствует и
свою абсолютную
обязанность просвещать
юношество,
давать образование тем,
кто его хочет получить и
кто с толком для
благого

дела может им
воспользоваться. Кант
выполнял абсолютный
долг вежливости,
давал образование, отсюда
и возникла видимость
наличия у него системы,
ибо
он читал, бесконечные
курсы философии по
правилам школьной
аргументации с
диспутальным
подразделением аргументов,
доказательств. Эта форма
наложила

отпечаток и на написанные
сочинения Канта. Однако,
повторяю, это не система,
это форма и способ
аргументации,
приспособленные к тем
путям, какими шло
образование и воспитание.
И внутри этой формы, как в
жесткий кокон, заковано
хрупкое тело, бесконечно
добрая и тонкая душа. При
этом абсолютно лишенная
расслабленной добряческой
сентиментальности, ибо
если дело идет о том,
что

нам подумать, то тут у
Канта все очень жестко.
Что бы мы ни хотели, чем
бы

мы ни волновались, какие
бы ни были у нас
намерения, когда мы
говорим, когда
волнуемся, поступаем, -
дело обстоит так. В этом
нерв кантовской
философии.

Кант как будто растворен в
свете своей мысли, его
тело было удивительно
приспособлено к тому,
чтобы дать продолжиться

жизни этого света;
конечно,
без тела он погас бы, но
оно только минимум того,
что нужно, чтобы свет был.
Во время болезни, когда он
уже не стоял на ногах
и иногда падал. Кант
иронически сказал о себе:
"Легкое тело не может
слишком тяжело упасть".

Эта
фраза как искра
высвечивает очень многое в
Канте.

Кант интересен нам
лично. А Фихте, например,

по-моему, не интересен.

Нет

такого человека, который
бы заинтересовался, какой

Фихте лично или даже
Гегель. А Кант — это что-
то другое, нам хочется
знать, как он выглядел,
как

он жил по-человечески
повседневно. И тут
есть тайна. Потому
что,

заинтересовавшись, в
отличие от других
персон, им лично, мы
вдруг

обнаруживаем странную вещь
– в жизни Канта ничего не
происходило. Если мы
под интересом к личному
имеем в виду интерес
к каким-то
драматическим
событиям, к происшествиям,
то мы с удивлением
обнаружим, что ничего в
смысле
личных событий жизни,
биографии, ровным счетом
ничего не происходило.

Кант
безвыездно жил в
Кенигсберге, вед

размеренный образ жизни,
не был женат. И
хотя жениться он не был
особенно против, у него
была, очевидно, как
говорят
немцы, Widerwillen, какая-
то немогота, неохота. Он
собирался жениться два
раза, но пока
раскачивался, чтобы
сделать предложение - дама
выходила замуж.
Канта никто не мог ждать,
ясное дело. Хотя это
именно он сказал, что
самое

большое впечатление (я
хочу пометить здесь
слово "впечатление"

или

"впечатляемость"), которое
один человек может
оказать на другого,
это

впечатление, которое может
вызвать или любовь, или
уважение к человеку - два
разных чувства. Женщина же
сочетает в себе и то и
другое, и впечатление,
получаемое от женщины,
есть одно из самых больших
возможных впечатлений в

мире. И это говорит Кант – холостяк, девственник.

Здесь одновременно и разгадка этого человека. Кант человек абсолютной

–

как тонкая бумага
трепещет на ветерке –
живости и
восприимчивости,
впечатлительности и
способности представить и
вообразить. Настолько,
что, с
одной стороны, ему даже не
надо было реально

испытывать (я говорил,
что в
жизни Канта нет событий),
чтобы события случились и
были узнаны (конечно, не
в смысле абстрактного
знания), а с другой
стороны, именно поэтому
ему нужно
было держать себя в
руках. Кант очень
боялся своей живости
и
впечатлительности, ибо
впечатление было
настолько живым и
одновременно

обсессивным, что сразу и
надолго овладевало всей
душой. Помните: душа,
полная чувств, – самое
большое совершенство в
мире. И Кант погиб бы,
если бы

расковал себя и позволил
себе болтаться на ветру
впечатлений, ударяющих
в

этот тонюсенький листочек
его живости и
восприимчивости.

Повторяю, ему не
надо было реально
испытывать, чтобы

испытать. Скажем,
известно, что Кант
любил читать
географические описания
и записи
путешественников. И вот
современники рассказывают
странную и забавную вещь:
Кант настолько живо мог
представить себе
описанное, то есть не им
увиденное, что это было
для него
реально живым, как бы
увиденным им самим,
причем увиденным с
такой

точностью, что он мог
описать лондонцу один из
лондонских мостов так,
как

будто он всю жизнь
прожил в Лондоне и
только тем и
занимался, что
разглядывал и запоминал
этот мост. У Канта была
фантастическая
способность
присутствия. Спас он себя,
конечно, только
дисциплиной.

Представьте себе
человека с хилым телом

и с такой
способностью
присутствия и проживания
других жизней, других
времен, других пространств
и

как и его раскачивало от
малейшего дуновения. Он
читал не так, как мы
читаем. Нам вообще очень
трудно присутствовать.
Чтобы возбудиться, нам
нужно
переместиться в
пространстве, мне,
например, нужно поехать в
Париж, а Канту

это было не нужно. Он был способен пережить то (когда что-то откроется и ты будешь присутствовать при том, что происходит), что человек обыкновенно переживает, с большим трудом переместившись, испытав все мучения и встряски.

Скажем, если ты хотел встретиться с любимой женщиной, то, встретившись, переживаешь встречу. А Кант говорил, что можно и

не встречаться, ибо
все
равно условия переживания
встречи не совпадают с
содержанием самой
встречи
как эмпирического события.
Есть какие-то
дополнительные условия,
диктующие и
определяющие то, что нечто
вообще в мире может
случиться.

Итак, мы говорим с вами
о требовании напряжения
или состояния полноты

чувств. Кант был носителем
такой полноты, которой
должен был остерегаться,
чтобы впечатлительность не
влекла его по
собственным траекториям,
чтобы
владеть собой. Это живой
нерв всей его философии.
Она резюмирована мотивом
вяжущей силы самопознания,
которая стягивает в
некоторую точку полного
чувств человека как
событие в мире,
событие отнюдь не
само собой

разумеющееся.

Кстати, интересно, что у такого события есть внутренние законы, какая-то внутренняя форма, выражающаяся часто почти магическими переголосками, перекличками или, как это называли символисты, соответствиями (correspondences). Так, в работе Канта "Грезы духовидца, поясненные грезами

метафизики" есть
магическое совпадение,
перекрестье с романом
Бориса
Пастернака "Доктор
Живаго". Помните, там на
станциях расставлены
фонари
встреч, которые должны
были быть, но не
состоялись, люди прошли
мимо, или
это встречи, которые
состоялись совершенно
случайным образом, -
случайные

мигающие фонари на
железнодорожных
станциях, отделенных
одна от другой
заснеженными российскими
пространствами.
Перемигивание того, что
должно быть
вместе, но не вместе, -
есть и в этой работе Канта
о Сведенборге.

"Грезы духовидца" были
написаны, если помните,
параллельно с письмом,
которым Кант отвечает на
обращенный к нему вопрос
одной дамы о событиях,

связанных со Сведенборгом. Кант излагает известное ему и воздерживается от высказывания своего мнения – он просто пересказывает то, что произошло. Что же произошло? Сведенборг, будучи в одном городе в компании друзей, вдруг оказался во власти какого-то состояния, вышел в сад, вернулся и сказал присутствующим, что он увидел пожар в Стокгольме (за много километров от

того места, где
Сведенборг находился),
и описал увиденное:
что пожар
происходит в такой-то
части Стокгольма, горят
дома и так далее. И якобы
это
описание полностью
подтвердилось через три
или четыре дня. Здесь есть
явная
переголосица с кантонской
способностью видеть,
видеть, скажем,
лондонский

мост по описанию. Хотя,
казалось бы, здесь –
описание, а там –
телепатия. Но
именно способность
представления
заинтересовала и
затронула Канта. Он
движется по внутренней
форме этой магической
переключки с душой
Сведенборга,
который якобы
телепатически видит, в то
время как Кант видит,
присутствует

там, о чем есть какое-либо
знание, выраженное
словесно.

Один человек, а именно
Гете, так описывал свое
впечатление от Канта. Гете
говорил, что, подходя к
Канту, человек испытывает
такое ощущение, будто он
входит в светлое
пространство или из
темного леса выходит на
светлую поляну,
на выделенное,
выхваченное светом и
объединенное
пространство. Опять

магическая перекличка и
соответствие. Конечно же,
основная проблема Канта –
пространство, Raum. И не
случайно Гете говорит,
что он входит в
светлое
пространство, не случайно
он именно так осознает
свое вхождение в
философию
при помощи человека, у
которого основная
метафизическая проблема –
проблема
пространства, понимаемого
как понимаемое место,

то есть место, где и
откуда что-то видно.
Это *nervus probandi*
кантовской философии. И
он

притягивает к себе, потому
что другой человек, а
именно Жан Поль,
используя,
казалось бы, тот же образ
света, выбрал другие
слова:

"Кант – не одна звезда,
а целое созвездие".

Конечно, это уже
просто

красивая метафора, а у Гете, как мы помним, выбраны слова "светлое пространство". И вот в этом свет-дом пространстве свет настолько ярок, что ты понимаешь и в то же время, поняв, ничего не понимаешь, то есть не можешь объяснить того, что ты понял.

Итак, чтобы зацепить вас и самого себя, начну с этого образца

парадоксальности
кантовского мышления. Что
есть такой свет,
который тебя
охватил и все понятно, а
ты, как собака, сказать
ничего не можешь.

Скажем,
как нам понимать вот такое
высказывание Канта:
"Упование на Бога
настолько
абсолютно, что мы не можем
вовлекать надежду на
него ни в какие свои
дела" [E2].

Понятно, да? Но
выразить это понимание,
объяснить его
невозможно. Как
объяснить, что упование на
Бога настолько абсолютно,
что обращаться к его
помощи и ожидать ее в
своих действиях,
поступках, занимая какую-
то позицию,
не следует, нельзя; то
есть мы уповаем настолько,
что не должны уповать.
Или, иначе говоря, если у
нас есть надежда, то в
нас нет действительного

образа устроительного
действия Бога. Не
может быть надежды как
формы

провоцирования Бога или
хитрого расчета на него в
своих делах. Оберну это
иначе. Кант утверждает,
например, "по мы свободны
лишь потому, что виноваты,
лишь полная вина делает
нас свободными. Как это
понять? Мне это
абсолютно

понятно. Вам тоже. Вот это
и есть свет. Когда мы

внутри него, мы
понимаем.

Но нельзя о свете, который
внутри тебя, говорить,
потому что говорить –
значит, по определению,
говорить со стороны.

Давайте держать в
голове эту внутреннюю
форму, этот *nervus*
probandi

кантовского мышления.

Образец предлагаю такой:
только потому, что
вера

абсолютна, мы не должны
верить и надеяться; только

потому, что вина полная,
а не частичная,
конкретная, – мы свободны,
то есть вменяемы и
ответственны.

Не было бы ответственности
и свободы, если бы не было
вины. Почему? И что
значит полная вина? Иди
полная и абсолютная
надежда и упование на
Бога?

Абсолютная означает, что
мы последние глупцы и
язычники, если пытаемся
вовлечь Бога в свои дела.
Не там Бог! – говорит

Кант... Как мыслит Кант?
Как

можно так мыслить? И если
мыслить можно только так,
то как это делается? Как
сделать так, чтобы так
мыслить? Вот чем нам
имеет смысл
заниматься...

Конечно, наши занятия не
будут содержать учебного
ответа, как это делать.
Они дают лишь настрой. Я
высказал мысль Канта в
метафизической форме, в
понятиях "упование на
Бога", "ответственность",

"свобода". А со
стороны
образа Канта я могу
подкрепить эту основную
внутреннюю форму его
личности и
мысли напоминанием о том,
что Кант удивительно
пластичный человек,
редко
можно встретить человека
такой раскованности и
естественности в свободе
и
нравственности. Ведь для
нас обычно нравственность
– это факт выполнения

нормы, а норма – это
якобы то, что не
предполагает
естественности и
раскованности.

У Канта есть и другое
выражение этой же мысли.

Он говорит, что только
потому, что мы не боги,
только потому, что мы не
святые, мы можем быть
нравственными, моральными,
только тогда мы внутри
феномена нравственности и
области морали. У него
лично это проявлялось к

тому же и в отвращении
ко

всяким гримасам. В широком
смысле норма для Канта -
это гримаса; хождение в
церковь - гримаса,
креститься - гримаса. Это
основной пафос Канта.

Стояние в
позе или держание какой-
либо позы для Канта есть
гримаса. Все это

гримасы
тела или гримасы мысли,
духа. А гримасы духа суть
излишние пристройки для

общения с тем миром. Зачем
они, когда есть
нравственное чувство,
говорит

Кант. Ведь оно ясно и
самодостовечно, оно не
нуждается ни в чем
лишнем, не
нуждается в натужности, в
гримасах. Это слово у
него повторяется часто.
(Кстати, к Канту очень
точно применимо
французское слово
affranchi –
"освобожденный". И
одновременно это слово

означает "принадлежащий к некоторой среде". Я хотел бы сохранить оба смысла этого слова в применении к Канту.)

Пока человек не пришел в движение, любой ученый – с бездной мудрости в голове, – он такой же, как и рядом сидящий тупица, считал Кант и говорил: приведите человека в движение каким-нибудь вопросом, и он вовремя рассказа,

иди объяснения, или
доказательства сам для
себя с удивлением
обнаружит, что
знает такие вещи, которые
даже не предполагал. Так
вот. Кант, приходя в
движение, совершенно не
чувствовал себя обязанным
рассказывать о свободе, о
самом себе как свободном.
Он увлекается
диспутальной формой
аргумента,
метафизическим
доказательством,

антропологическим
доказательством,
трансцендентальным
доказательством, расчленяя
их с большим увлечением. А
вот

"афраншисман"

(освобождение) он не
объясняет. Он, наверное,
считал, что это,
во-первых, естественно, а
во-вторых, следовал
правилу, что в обществе
нельзя

долго или много говорить о
себе. Такая странная, без
гримасы, несудорожная

нравственность. В книге
Паульсена описан
эпизод, как Кант
ответил на
высочайшее повеление и
письмо короля Фридриха
II, который сделал
взбучку

Канту за его высказывания
о религии и запретил ему
вообще заниматься этим
делом. Кант на это весьма
достойно ответил и
завершил ответ, сказав,
что
никакого отношения к тому,
в чем его обвиняют,

не имеет, что никакой молодежи он не развращает и что как верноподданный короля он не будет больше об этих вопросах высказываться.

Комментируя, Паульсен говорит, что, конечно. Кант сделал правильно, но все-таки если бы он дал отповедь королю, то этот эпизод в интеллектуальной истории Германии был бы более красивым. Доцент Паульсен ожидает жеста. Он полагает, что Кант должен был встряхнуть

волосами, гневно сверкнуть
очами и воскликнуть:

"Долой тирана!" – или
произнести еще какие-то
слова. Действительно, у
нас есть словарь, как
должна

выражаться высокая
нравственность, есть
какие-то уже расставленные
знаки, и

мы ожидаем, что
нравственный человек
должен расставлять перед
нашими глазами

эти знаки. Что значит быть
героем в этом смысле? Это

значит послать к черту
тирана и призвать на
баррикады. Таков наш
дурацкий словарь.

Например, мы читаем
фразу Канта: "Я, конечно,
никогда не скажу всего
того, что думаю, но всегда
буду говорить лишь то, что
думаю, но, наверное,
никогда не скажу всего,
что думаю". И мы
предполагаем, что у
него были
тайные радикальные
политические идеи, которые

он по трусости своей
скрывал.

Да нет. Просто человек
такого света, о котором я
пытался говорить,
должен

был очень осторожно
обращаться с окружающими.

Во-первых, не говорить
всего,

что он думает, а во-
вторых, ему самому было
трудно и почти
невозможно

узнать, что он думает [ЕЗ].
Биография Канта это

показала. Я уже говорил,
что
к концу жизни Кант
бесконечно повторялся,
он все время ловил за
хвост
промелькнувшую перед
носом жар-птицу. Но
она ему промелькнула –
поди
расскажи другим. А начал
рассказывать – так на
каждой странице по
десять
повторений, и мысль
кружится на месте, как

говорят люди с большей
якобы
мускулатурой мысли...

Канта называют
ригористом. Но не было
никакого Канта –
холодного
ригориста. Это был
вежливый, воспитанный
человек, чувствительный,
с душой,
полной чувств, ни о ком
зло не говорил, в том
числе и по принципу, что
люди
есть люди. В мире ведь
вообще нет фактов морали.

И Кант говорит, что в
мире,
очевидно, вообще не было
никогда истинно морального
действия. Кант знал, что
люди – это только люди и
что чем скорее это, то
есть его жизнь,
кончится,
тем лучше. А с другой
стороны, потому что он это
знал, он был добр и
с
пониманием относился к
людям, считая, что по
внешним поступкам (а
поступок

всегда есть внешнее) может судить о человеке только тот, для кого открыты в человеке тайны души. Для нас же, людей, тайны души не открыты, и потому судить по поступкам нельзя. Еще один парадокс. Вспомните в этой связи хотя

бы о представлении по поводу Канта, возникшем в русской мысли и выраженном блоковским словом "Кантище" – какой-то

испуганный и пугающий
старичок.

Непонятно, откуда это
взялось и было выдуманно.

Вообще, в истории
самое

непонятное – это

непонимание. Кант ведь

действительно считал,

как говорят

англичане, easy does it –

с легкостью можно это

сделать. Расслабьтесь.

Но

при этом Кант владеет

страстью показывать, как

дело обстоит на самом деле,
когда мы говорим, когда поступаем, когда стремимся, когда у нас есть порывы, нравственные побуждения.

Что на самом деле? На этот вопрос Кант отвечает строго. Он пытается показать, что это на самом деле не зависит от наших побуждений, от наших намерений, что мораль — это не моральное

побуждение, а мораль, что
мысль —
это не потуги мысли, а
мысль. Ничего не
поделаешь. Очевидно, это
и навело
ужас на людей, которые к
тому же не поняли, о
чем идет речь. В их
воображении Кант замкнулся
на образ какого-то
чудовища, за ширмой
сидящего,
как у Блока, — напуганный
и пугающий сторбленный
старичок.

В действительности,
конечно, семя и ядро того,
о чем я говорил сегодня, -
в уповании на Бога,
которое настолько
абсолютно, что нечего
уповать, в том,
что вина настолько полна,
что можно быть свободным,
то есть ответственным и
вменяемым, что только
потому, что мы такие
жалкие, мы можем быть
высокими,
то есть нравственными, и
что если мы не стремимся
быть богами, тогда в нас

родится нравственный свет
и мы окажемся в сфере
нравственности. Это семя
в

античном смысле слова,
ядро, из которого все
вырастает и которое
содержит

все во всем. Семя
кантовской мысли несет в
себе высвобождение места
для меня

с моим действием и
мышлением. Поэтому Кант и
формулирует с самого
начала

свою задачу, сокращенно
обозначенную немецким
словом aufheben, что в
русском
переводе звучит как "снять
знание, чтобы освободить
место для веры". Этот
перевод никуда не годится,
ибо здесь употреблен
только один смысл
немецкого
слова aufheben. А aufheben
означает еще "приподнять,
чтобы рассмотреть", то
есть выделить, поднести к
глазам и посмотреть.

Нужно выделить знание
и
посмотреть на него, чтобы
поместиться в мире,
который знанием
описывается,
чтобы в этом мире было
место для меня с моим
действием и моим
мышлением. Вот
задача Канта.

И вообще, если
философская задача не
начинается с этого, то
нет никакой
философии. Она может быть
только все время новой,

она каждый раз заново
должна создаваться, в том
числе и мы всякий раз
заново должны начинать
искать свое место в мире.
Оно отведено нам, можно не
беспокоиться, оно есть
для каждого, – только нам
трудно узнать, потому что
окна нашей души замазаны
и загрязнены, засорены.
Их надо прочистить.
Философия и есть один
из
человеческих, жалких
способов очищения.

ЛЕКЦИЯ 2

Итак, мы пытаемся вслух
проварьировать Канта, того
Канта, который в нас,
если мы мыслим или хотя бы
пробуем это делать. Знаем
мы об этом или не знаем
– он в нас. Декарт для
нас седая легенда,
рыцарь Крутого стола
из
исторической дали, а Кант
– наш современник, мы
невольно и
непроизвольно
говорим на его языке,
движемся во внутренних

мысленных связках
кантовской
постановки вопроса.
Конечно, мой Кант будет
субъективен, он и не может
быть
иным. Но я уже говорил,
что есть некоторое
проверочное правило
нашего
рассуждения, правило
интеллигибельности, тот
вывод, который мы сделали,
иди
то, как мы воняли –
должно держать вместе,

в едином свете иди
едином
принципе разные части
текста, разные
высказывания, чтобы для
объяснения
каждого из них не
приходилось
дополнительно что-то
выдумывать, вводить
гипотезы ad hoc. Явления
мысли такие же
эмпирические явления,
как и
физические явления в мире.
Что же действительно
происходило, какая буря,

произойдя, улеглась в
душе

Канта? В душе, которую мы
можем, резюмируя все, что
я говорил о духовном
облике Канта, высказать
одним словом. Это слово
- целомудрие. Одно все
выражающее слово, само
невыразимое. Из
целомудрия вытекает у
Канта его
ненависть и презрение ко
всяким гримасам и
химерам. Я уже
говорил, что

выражение "проснулся от
догматического сна" в
применении к Канту
весьма

странно. Нельзя сегодня
проснуться от того, что ты
прочитал 30 или 20 лет
тому назад. Очевидно, что
это просыпание у Канта
было чем-то другим, оно
в

самом начале его пути. И
проблема в том, что,
проснувшись, нужно
проснуться

с чем-то. Просыпание Канта
от догматического сна

было, конечно,
просыпанием,
затянувшимся во времени,
просыпанием с разрешением
какой-то задачи, на языке
которой можно было бы
говорить о том, что
увидел. Все открытия
Канта,
которые он сделал еще
молодым, находятся как бы
в подвешенном состоянии,
в
каком-то все более и более
насыщающемся растворе,
чтобы наконец выпасть в

кристалл. Упреждая то, о чем мне придется дальше говорить, скажу, что ЭТИМ выпадением в кристалл было, конечно, открытие трансцендентального аппарата анализа, то есть миграция души Декарта в душу Канта. Кант не начинал с Декарта, но проснулся он к тем же самым проблемам, и все его открытия замкнулись на разработанном им аппарате

трансцендентального
анализа, или
аппарате
трансцендентального Я, на
языке которого можно
было наконец-то
говорить, описывать,
высказывать и доказывать
свои видения. И на это
ушла
вся жизнь Канта. Он сам
помечает определенную
дату, говоря, что 1769
год
принес ему большой свет.
Значит, Кант – это
прежде всего

чувствительность, причем
целомудренная;
это настороженно-
враждебное отношение к
примасам и химерам,
которые очень
легко именно
чувствительностью
порождаются. Слава богу,
во времена Канта еще
не было взлохмаченных
юношей, которые с трибун
излагали свои
романтические
состояния души, они
только — только

появлялись. И Кант пытался четко отделить себя от них, даже от таких, как Гердер, не говоря уже о Фихте, с которым Кант был деликатен, но в конце концов вынужден был заявить, что его собственная философия ничего общего с метафизикой и системой Фихте не имеет. Ясно, что с такой чувствительностью без маски нельзя пройти над бездной,

экзистенциальной бездной,
которая такому человеку
открывается. Здесь как бы
балансируешь на острие
ножа или идешь по канату,
и ты не пройдешь по
нему,

если не закован в какую-
нибудь броню. Человек не
может слиться с броней,
ибо

тоща он просто дурак, - но
какая-то броня должна
быть. У Канта она была
-

это броня и маска
профессора,

преподавателя, которая
и давала ему
дисциплину, без нее такой
физически хрупкий человек,
как Кант, ничего не
смог бы сделать. Тем
более, имея душу, полную
чувств. Тебя бы
разорвала
тогда Weltschmerz, то
есть мировая боль.
Ведь то, что у нас
болит
беспричинно - можно ввести
такое отрицательное
определение, - и есть
душа, а

болящая душа - это то, что немцы называют мировой скорбью. И эта мировая скорбь у улыбчивого с лучезарными глазами человека, чаровника-собеседника, у нашего Канта...

Странное чувство возникает, когдаходишь в Канта. Чем дальше идешь, тем меньше понимаешь, как вообще все это было возможно. Действительно, чем лучше

понимаешь Канта (если повезет), тем меньше понимаешь, как можно было все это сделать трудом жизни и мысли одного человека. И еще тобой овладевает чувство какого-то собственного стыдного пробуждения, как будто пробуждаешься от долгого, тяжелого и муторного сна, где камни ворочал или без коня скакал.

Ведь нам часто снится
типичный сон, что нам
угрожает какая-то
ужасная
опасность и мы от нее
должны бежать, мы двигаем
ногами, а они вязнут -
как
выразился немецкий поэт
Готфрид Келлер, как будто
скачешь без коня. Так вот,
если что-то поймешь, то
как бы просыпаешься с
ощущением стыдного
пробуждения
от дурного навеянного сна,
оглядываешься вокруг,

вновь завязывая
порвавшиеся
духовные нити, нити годов,
дней, столетий, стран.
Думаешь невольно: господи,
как вообще все это молю
быть и кем навеяно? Как
мы могли забыть -
что,
когда, почему?

Приведу простой пример,
чтобы как-то воспроизвести
это ощущение стыдного
пробуждения, которого не
может не быть, если
слышишь голос, красивый
голос

этого чаровника. Среди
всех химер Кант больше
всего ненавидел химеру
излишества. Я сказал
"ненавидел", если это
слово вообще применимо
к

человеку, который ничего
плохого, злого о
конкретных людях
никогда не
сказал, который и о себе
избегал говорить, в
особенности избегал
ученых
разговоров, хотя любил
длинную беседу.

Известно, что обед
Кинга длился
четыре-пять часов, он не
был, конечно, похож на
грузинское застолье, но
удовольствие кухни там
присутствовало, и даже
один человек, слушавший
в
течение многих лет
рассуждения Канта за
столом и его оценки
блюд, как-то
сказал: "Вы могли бы
написать "Чистую
критику вкуса", - имея
в виду

кулинарный вкус. Однако в антропологических заметках и там, где Канту

приходилось высказываться о людях вообще, а не о конкретных людях, у него

был замечен и даже ясно виден пессимизм относительно человеческого рода как совокупности конкретных эмпирических психологических существ. Скептицизм и

пессимизм его касались не
того назначения в
человеке, к которому
Кант

относился с высшим
почтением, но к
реальной конкретной
человеческой
совокупности. Особенно
фанатики были ему не по
душе. Фанатиков он
определяет
(в маленькой работе "О
болезнях головы") как
людей, которые
находятся в

состоянии
непосредственного
вдохновения и чувства по
поводу несомненного для
них общения с небесными
силами.

Кстати, теологию Кант
рассматривал именно в этой
связи. Когда он начинал,
теология была, собственно,
системой знаний о мире.
Это сейчас мы прочистили
и подтянули под себя
историю и нам кажется, что
времена Канта были
примерно

такие же, как времена
Карла Поппера, а в
действительности Кант
начинал свою
карьеру физика и философа
в ситуации, когда около 80
процентов кафедр физики
в Германии были заняты
аристотеликами. Нам
кажется, что научная
революция
давно уже совершилась,
где-то в начале XVII века,
— ведь уже прогремели и
умерли Галилей, Декарт,
уже были Гюйгенс, Эйлер,

Ньютон. Но кафедры
физики
занимались аристотеликами,
не говоря уже о том, что
все кафедры философии
занимались метафизиками-
теологами. Так вот,
теологию Кант тоже
рассматривал
в качестве химеры. Он
употреблял интересный
термин - химера
излишества.

Отправной точкой движения
Канта являлось
непосредственное
самодостовверное

нравственное чувство, но
не сентимент чувства.

Непосредственное

нравственное

чувство, если оно испытано

и понято, не нуждается в

излишествах в смысле

построения, пристроения

к этому чувству

каких-либо сложных

машин

проникновения в

метафизический мир.

Фанатик – это жертва

химеры излишества.

Он-то знает, как устроен

действительный, то есть

тот мир, - а
действительным
миром, конечно, является
только тот мир, а не этот.
Причем фанатик обладает
хитрой рассудительностью.
Кстати, когда читаешь "О
болезнях головы", так и
слышишь в этом
словосочетании намек на
хитрую рассудительность
сумасшедших -
перед тобой встает
хорошо знакомый образ
чокнутого, психа,
параноика,

сумасшедшего,
практической хитрости
которого нельзя не
удивляться. Он
почему-то, как кошка, все
время падает на четыре
ноги. Дьявольская
хитрость.

Я наблюдал такую хитрость
в анонимках, доносах – с
ними знаком каждый, кому
приходилось заниматься
редакторской работой в
журналах или
издательствах,
всегда окруженных активом
психов. Интересно, что

они всегда практически точно ориентируются в жизни, например точно знают, на кого можно доносить, а на кого нельзя.

И вот эту замеченную им хитрую рассудительность Кант выражает следующим образом. Он говорит, что химера излишества – это излишнее для нравственности знание о том, как устроен тайный и высший мир, иди, что то же самое, тайный

мир будущего, мир, в
котором мы на самом деле
живем. Хитрая
рассудительность
состоит в том, чтобы
посредством подчинения
(расшифруйте: подчинение
идеалу,
законам истории,
подчинение колесу
истории, которое
известно фанатику,
находящемуся как бы в
непосредственном
вдохновении и близком
общении с

железными законами
истории, на службе их
неумолимого движения по
земле)

вовлекать в свои дела и
планы высшее существо. Вот
в чем Кант видит хитрость
– посредством такого
видимого подчинения
неумолимым законам
истории

вовлекать в свои дела и
планы высшее существо.
Такая подмигивающая
хитрость

"я подчиняюсь" заключается
в несомненном для меня

убеждении, что высшие силы
существуют для меня, что я
их использую, что они
служат мне в моих планах
и

делах. Завершая прошлую
лекцию, я уже говорил, что
истинное, исходное для
философа чувство –
понимание того, что то, во
что мы верим,
абсолютно, и
полагаться на это,
вовлекать это в свои
расчеты нельзя.

Парадоксальный
философский тезис.

Так что же происходило
в душе Канта? В ней
ясно виден
запечатленный
навсегда образ матери, в
котором для Канта
сцепилось все, что он
воспринял
от правил порядочности,
доброты, веры, права. На
этот образ, как только
Кант
начинает мыслить и
учиться, еще в
студенчестве налагаются
две вещи. Они нам

известны уже из зрелого
Канта – это чистое небо.
звездное небо над нами
и

голос категорического
императива в нас. Даже
первые работы Канта,
работы по
физике, посвящены этому
звездному небу. "Оценка
живых сил" была написана
им

в 23 года. Это тот
возраст, когда в наше
время кончают факультеты
и пишут

первые научные работы.
Цикл же физических
исследований Канта
завершается
через несколько лет
работой "Всеобщая
естественная история и
теория неба",
где излагается его
космогоническая гипотеза,
оставившая значительный
след в
истории физики. Уже по
этим работам видно
рождение души,
проснувшейся в

чудовищном мире. А мир, окружающий Канта, был действительно чудовищным в

своём хаосе, жестокости, убийствах – в Европе шли войны, достаточно вспомнить о Семилетней войне. И вот первая работа с ученым названием "Об истинной оценке живых сил", где Кант

вклинивается в спор картезианцев и лейбницианцев о формуле, выражающей сохранение

количества движения –
равна

она mv или mv^2 . Я не буду
входить в детали физико-
математической проблемы, я
просто хочу пометить, что
работа собственно об этом.
Но ее форму написания
нельзя объяснить
излишествами красноречия,
которые были приняты в
среде

Канта, – профессора любили
говорить красиво.

Нельзя объяснить ее
очень

личный тон, который вдруг прорывается в эту сугубо позитивную работу, и в ней появляются выражения, казалось бы не имеющие никакой связи с текстом,

с

действительным предметом, который в работе анализируется и излагается. Когда Кант вдруг торжественно заявляет: "Я уже предначертал для себя путь, которого намерен держаться. Я вступаю на

него, и ничто не должно
мне мешать
двигаться по этому пути"
[Е4]. Казалось бы, к чему
и зачем стулья ломать,
когда речь идет о проблеме
оценки живых сил, о
различении мертвых сил
и
живых сил? Это же сугубо
физико-математическая
проблема, какой бы она
ни
была существенной.
Заявлять ко этому поводу,
что я вступил на путь, вот
ЭТИМ

произведением вступаю на
него и ничто не
должно мне быть на
нем

препятствием, - явно
излишне. И тут же вдруг
Кант таким звоночком
возвещает

все последующее, на всю
жизнь сохраняющееся у него
отношение к людям. Он
говорит так: "Предрассудок
как бы создан для
человека, он
содействует

беспечности и себялюбию -
двум свойствам, от которых

можно избавиться, лишь
отказываясь от
человеческой природы. (В
этом уже весь Кант, каким
он будет и
в 80 лет...) Поэтому, до
тех пор пока тщеславие
будет еще владеть
умами
людей, предрассудок
будет оставаться в
силе, то есть он
никогда не
исчезнет" [Е5] .

Самыми трудными и
страшными человеческими

свойствами являются для
Канта

те, которые он называет
предрассудком,

содействующим

беспечности и

себялюбия. В других местах
он говорит об этом словами
леность и трусость.

Они органически присущи

нам, они есть то, что

держит нас, нашу душу

в

тюрьме, и отказаться от

них можно, только

отказываясь от

человеческой

природы, но как бы мы от
нее ни отказывались — мы
люди и, поскольку мы
принадлежим человеческой
природе, в нас будут
каждый раз порождаться
эти

леность и трусость,
державшие нашу душу в
плену. Здесь и началась
основная

кантовская тема, которая,
бессознательно для него,
была декартовской темой.
Она звучит сочетанием двух
слов: каждый раз; то
есть все время снова

приходится все делать,
каждый раз заново,
независимо от того,
свершился ли
мир до этого момента,
проявилось ли в нем
действие законов,
упорядочивающих
мир, – все прошедшие
времена безразличны, ибо
теперь и сейчас ты
должен
воспроизводить из себя и
мир и себя в мире.
Декарт эту же мысль,
если

помните [Е6], выражал
довольно неуклюжей
теорией дискретности
временных
моментов, в связи с чем я
показывал, что мы
находимся в странной
ситуации,
когда из данного момента
по содержанию не
вытекает следующий,
поскольку
неизвестно, останусь ли я
в том состоянии порядка,
из которого на следующем
шаге в моем мозгу
породится мысль, -

порождение ее не
содержится в этом шаге
и не может быть
дедуктивно подучено из
предшествующего момента.
Декарт
называл это еще теорией
непрерывного рождения, или
непрерывного поддержания
Богом мира, то есть
непрерывного участия.
Нельзя одним актом раз и
навсегда
установить мир. Внутреннюю
форму этой темы у Канта я
и выделил сочетанием

двух слов: каждый раз. Она
выражает у Канта твердое
сознание, что мы не
можем придумать и
построить такой правильный
и упорядоченный мир,
который,
будучи один раз заведен,
мог быть предоставлен
сам себе и двигаться
упорядоченно. Помните
кантовское высвободить
место для себя с моим
действием
и мышлением? Где
высвободить место? В

мире знания. В том
числе и
теологического, но прежде
всего – в мире
фанатиков, то есть
тех, кто
воодушевленно убежден, что
он-то знает, каков
заведенный мир поистине.
Кроме
этого целомудренного
презрения к фанатикам
(презрения его
целомудренной
души), у Канта было
еще и чисто

интеллектуальное,
экзистенциальное
отталкивание от этого –
Кант хотел жить в
мире, в котором он с
его

предназначением и
выполняемыми актами жизни
и мысли не был бы лишен
места.

Мы лишние, если
действительно можно
придумать и построить
или Бог может
придумать и построить
такой правильный и

упорядоченный мир,
который, будучи
предоставлен сам себе,
мог бы оставаться,
пребывать упорядоченным
и
правильным.

Всеми этими словами я
пытаюсь индуцировать в
себе и в вас
понимание
Канта, то есть выполняю
задачу, которую перед
собой поставил, -
выявление
тем, вариациями которых
будут или должны быть наши

мысли. У Канта они тоже
были вариациями. Например,
у Канта варьируется
тема "каждый раз", она
составляет как бы фон,
из которого выскакивают
те или иные слова, и
объясняет, почему в
изложении эти, а не другие
слова. Кстати, из-за этого
(я
на секунду отвлекусь)
почти невозможно
пользоваться переводами
Канта,
особенно русским
переводом. Очевидно,

русские редакторы были
одержимы
редакторской страстью и
именно те деликатные
словечки, деепричастные
обороты
или наречия, которые
фигурируют у Канта, в
переводах исчезли.
Переводчики
осмелились убрать,
например, из
"Антропологии" слова
"второе рождение" – они
заменяли "второе рождение"
"возрождением". Хотя это
совершенно другое слово.

Что такое "второе
рождение", ясно любому
человеку, но редакторы
у нас
"грамотные", если бы они
были безграмотными, было
бы гораздо лучше. Конечно,
редактор узнал термин, и
ему он, наверное,
понравился – а из текста
он его
убрал. Из кантовского
текста исчез аккорд. А мы
с вами договорились,
что
нужно брать сочетания слов
в аккорде – почему именно

эти слова, а не другие.
Итак, мы фактически уже
выполняем некоторое
движение, выполняем то,
о чем
сам Кант уже в первой
своей работе говорит,
имея в виду Лейбница
и его
теорию предустановленной
гармонии: мнения обычно
возникают Гораздо более
простым путем, чем то, как
они излагаются, и чем те
случаи или тот материал,
на котором они
излагаются[E7]. Это

относится и к самому Канту.

Первые удары, звуковые удары темы в первой работе Канта – н мы ясно

слышим, о чем идет речь.

Кант начинает обсуждать проблему сил в контексте

понятий и проблем

взаимодействия. И это

взаимодействие сил в мире все время

осмысливается,

продумывается на фоне темы

места души в этих
взаимодействиях.

Кант зацепляется на
проблему: какое место я
занимаю в мире, понимая
(он был
вторым после Декарта,
который это понял), что
существо, которое что-
то
исписало в мире и из
испытанного смогло извлечь
опыт, то есть на
просто
испытал", а научиться, -
это существо есть

событие в самом этом
мире,
которое должно быть
возможно в нем по его
же законам, 90 тем
законам,
которые в качестве
истинных этот человек
или это существо
выразит в
содержании извлеченного им
опыта. Попробуйте это
ухватить.

У зрелого Канта есть
формула, что законы
рассудка суть законы
природы,

или законы природы суть
законы рассудка. Но мы
никогда не берем это
высказывание в аккорде,
как оно дано у Канта. Там
есть аккордное слово, то
есть слово, наводящее нас
на аккордное восприятие, –
законы природы вообще.
Не законы физики, не
конкретные законы, а
законы природы вообще
есть
одновременно законы нашего
рассудка. Слово вообще
пока ничего не говорит, но

оно аккордное, на него
нужно настроиться, и тогда
будет понятно, о чем речь.
А речь идет о том, что
законы мира таковы, или
мир устроен по таким
законам,
что согласно этим законам
и благодаря им можно что-
то узнать о, мире. Иными
словами, в содержании
знания будут какие-то
конкретные законы, но
само
содержание закона и факт
извлечения закона —

разные вещи. Кант идет
со
стороны факта извлечения
закона – того, что я
занимаю место в мире и
это
такое место, что по
законам мира, в котором
занимаю место, я об этом
мире
могу что-то узнать, чему-
то научиться необратимым
образом. Потому что факт
научения есть необратимый
факт, меняющий состояние
мира. Мы не можем вернуть

мир в прежнее состояние,
посмотреть на него со
стороны, как он есть вне и
до
необратимо происшедшего
акта извлечения опыта.

Вот, например, как в
аккорде звучат слова
Канта. В параграфах IV и
IX,
говоря о живых силах, он
определяет
сосуществование и
последовательность
действий сил во
взаимодействии, и прежде

всего в связи с
местом души.

Последовательность для
Канта означает
небесконечность в
актуальном смысле
слова, то есть отсутствие
актуальной бесконечности –
силы действуют лишь в
последовательности.

Итак, силы могут
действовать только
в
последовательности; или:
нечто вообще познается
лишь в
последовательности;

или: некто должен
познавать в
последовательности, то
есть при изменении. Но
если каждый раз должно
фиксироваться место
души, а воспринимать
или

познавать можно только в
последовательности, то что
при этом происходит с
местом души, которое
включено в эти
взаимодействия? Происходит
ли изменение
места или нет?

Кант высказывает здесь фактически две мысли. Первая – то, что мы называем само собой разумеющимся словом "знание" или словом "восприятие": есть нечто, что может быть, если мы пришли во взаимодействие. А безотносительно к тому, пришли мы во взаимодействие или не пришли, бессмысленно говорить и бессмысленно употреблять термин "знание" или "восприятие" в смысле

"воспринято", "узнано". И вторая обсессивная для Канта тема. Изменение одновременно должно быть изменением не только в пространстве вещей.

Здесь возникает вопрос - что же с изменением места души, с перемещением места души в этих взаимодействиях? Насколько вообще осмысленно применять к душе термин "место"? При чем речь должна идти о таких

изменениях, о которых
некто
изменяющийся знает как о
своих, как об изменениях
своего состояния души.
Ведь можно иметь изменения
и не знать о них. Такого
рода изменение не есть
восприятие. Некое живое
существо может иметь
изменение и даже не
знать о
том, что оно это изменение
имеет, что его состояние
изменилось. Эту тему
Канта я сокращенно назову
темой вождения кем-то.

Более поздний Кант
будет

выражаться так: в нашей
душе может быть игра
представлений,
являющаяся

фактически игрой нами, мы
можем иметь изменение
состояния, не зная об
этом

и, следовательно, не
восприняв мир. Представьте
себе такую вещь.

Давайте вообще
договоримся, что мы ничего
не знаем о Канте. Потому
что

то, что мы знаем о нем по книгам, рассказам, по принятым определениям и классификациям, никакого отношения к действительному Канту не имеет. В свое время Анри Пуанкаре, французский математик и физик, в связи с обсуждением проблемы пространства и времени тоже незаслуженно приписал Канту те взгляды, которых тот не придерживался. Взяв за

исходную точку
представление Канта об
априорных формах
пространства и времени и
показывая, что то, что
кажется
априорным, само уже
является понятием, то есть
продуктом работы, он
полагал,
что пространственно-
временные характеристики
мы должны брать не
сами по
себе, не в виде образов, а
на том этапе, когда они
массово повторились и

приобрели законоподобную
структуру трехмерного
пространства. И дальше в
этом

же контексте,
развертывая и другие
темы, он вводит
условный пример,
предлагая представить
жизнь неких существ на
плоской поверхности,
которые не
знают никаких других
измерений, кроме тех,
что даны плоскостью
и

воспринимают мир тепловыми
ощущениями. Эти двухмерные
существа движутся по
плоскости и под
воздействием тепла сами
испытывают тепловое
сокращение. И в
итоге, замечает Пуанкаре,
эта плоскость для них была
бы бесконечной, потому
что по мере приближения к
концу плоскости они
сокращались бы, то
есть
изменялись, не зная об
этом, и воображали бы,

что живут на
бесконечной
сфере.

Я привел этот пример из
Пуанкаре, чтобы когда
Кант говорит
"изменения"

или когда он говорит, что
возможно живое существо,
не знающее, что у него
есть представление (а
представление - это всегда
изменение состояния),
вы

могли подкладывать
гипотетический вариант

существ Пуанкаре, чтобы
понять,
что имеется в виду под
изменением состояния при
допущении, что могут
быть

изменения, о которых сам
изменяющийся не знает. Так
вот, если изменяющийся
не знает о своих
изменениях, то мы вообще
не можем об этом существе
сказать,
что оно что-нибудь
восприняло в мире, что-
либо узнало. Чтобы
говорить о

таких изменениях, носители
которых знают о них и к
которым только и применим
термин "восприятие"
("воспринял", "узнал"),
чтобы рассуждать о такого
рода
взаимодействиях, в которых
участвует душа, в которые
включено место души, –
необходимо предположить
полное отношение
субстанций, то есть
паяное
отношение всех
взаимодействовавших сил.

Иначе говоря, мы
должны
предположить, что все
силы, которые
могли
взаимодействовать,
провзаимодействовали и об
этом свидетельствует
акт восприятия, если
он
случился, или акт
извлеченного знания. И
Кант замечает, что есть
какие-то
силы, которые нельзя
полностью отнести за счет

движения, если мы
ставим
проблему полного отношения
субстанций (у позднего
Канта она называется еще
проблемой полного
основания). Некоторые
силы нужно отнести к
другим
субстанциям, которым
нельзя дать в свою очередь
более точное определение,
то
есть их нельзя разложить
далее; в этом анализе
мы неминуемо доходим
до

такой точки, дальше
которой мы не можем
ясным образом
подразделять и
анализировать. Скажем на
другом языке: мы нечто
должны принять за
данное,
зная, что это данное
берется в качестве
такового только потому,
что нельзя
дать более точное
определение – это данное
неизвестно нам в
основании.

Итак, я резюмирую.

Первая сквозная кантовская
тема: что значит
вообще

воспринять. Когда, как, в
применении к чему мы можем
сказать "воспринято"?

Восприятие, или извлечение
опыта, или знание – для
Канта это нечто такое,
что нельзя предположить,
ввести допущением.

Предположить совершенность
этого

нельзя, оно должно
совершиться. Нельзя

сказать: предположим, то-
то и то-то

воспринято, узнано...

Такое предположение не
может быть само
собой

разумеющимся, здесь нужно
каждый раз

устанавливать,
воспринято или не
воспринято. Восприятие не
есть нечто само собой
разумеющееся, оно
должно

случиться в качестве
эмпирического события в

мире. То есть случается в
мире
не только то, что в
восприятии содержится и
узнано, но еще и
эмпирический
факт самого восприятия. На
этот ход Канта можно
наложить и позднейшие
ходы
феноменологии XX века.
Можно воспользоваться
аналогиями с
феноменологической
процедурой редукции,
задача которой состоит в

том, чтобы, вопреки
мании

человека мыслить

содержащими, выделить еще
существование, в котором
мыслятся

эти содержания, так как
существование содержания и
содержание не совпадают.
Условия одного отличаются
от условий другого.

И второе, связанное с
этим. Если мы
понимаем, что о чем-то
как о
воспринятом мы можем
говорить только как о

части мировых
взаимодействий, и
притом мы должны меть
полные отношения
взаимодействующих сил,
чтобы вообще
рассуждать об акте
восприятия в мире, то,
значит, мы имеем дело с
такими
вещами и вводим такие
действия, такие силы,
которым нельзя дать
более
точного определения. Ясно,
что мы не до конца дошли в
них, но мы и не можем

дойти до конца, и
проблема состоит в
том, чтобы взять их
как

неанализируемые. Об этом я
уже говорил кантовскими
словами – что мнение
обычно возникает гораздо
более простым путем, чем
то, как оно излагается.

Значит, одну тему Канта
можно сокращенно
обозначить словесным
знаком
каждый раз иди всякий
раз заново. А

сочлененную с этим
другую тему,
поддающуюся вариациям, я
выражу словами теперь,
когда уже или теперь,
когда
уже есть. Теперь, когда
уже есть, мы можем далее
не а – визировать, далее
не
разлагать. Конечно, было
бы интересно узнать что-
то прямым аналитическим
путем, но это трудно, и
Кант будет показывать, что
это и невозможно, да и

зачем это делать, когда
теперь, когда уже есть.
Что когда уже есть?

Здесь
Кант имеет дело с тем, что
в других контекстах,
для других целей и в
совершенно другой области
духовной, душевной
человеческой жизни
называется
откровением, откровенно
полученным. Это откровение
и есть та символическая
структура сознания, внутри
которой Кант мог,

например, отстраняться
от
возможной игры
представлений, то есть от
возможного вождения нас
кем-то
другим. Иметь изменения и
не знать, что ты их
имеешь, было бы, по
Канту,
вождением нас кем-то
другим. Вспомните "злого
гения" Декарта.

Совершенно в
других словах и в другом
контексте речь идет о

том же самом. Эта
тема
вынырнула из глубин того,
как вообще наша душа
устроена, и что мы
можем
знать, и чего знать не
можем, и как мы знаем,
если что-либо знаем. Если
мы
что-либо знаем, то знаем
вполне определенным
образом, если попали на
путь, у
которого есть своя
структура. На этом пути, в

этой структуре сознания
Кант

.как раз и отстраняется,
смотрит косвенным
взглядом. Потому что
существо,
которое само сокращалось
бы вместе с сокращением
того, чем оно
пользуется
как мерной, могло быть
спасено, только получив
дар косо́го взгляда, то
есть

взгляда сбоку, если бы оно
не оставалось внутри

взгляда, а каким-то
образом
смогло увидеть себя в
точке своего
соприкосновения, во
взаимодействиях с
физическими силами. Иначе
говоря, если бы я имел
еще, как говорят
французы,
regard oblique – косвенный
взгляд, возможность
посмотреть со стороны;
не
только взаимодействовать,
но и увидеть себя в точке
взаимодействия. Именно к

этому мы приходим, если понимаем, что воспринять – не само собой разумеется.

Итак, если мы внутри допущения, что нам что-то открылось, то когда уже открылось, можно чего-то не делать и не исследовать. Поздний Кант будет говорить, что нет необходимости ставить вопрос – откуда у нас данные формы пространства и времени. Нам достаточно

выяснить, каковы они,
а решать
откуда, мы не можем.
Потому что для того, чтобы
решить вопрос о наших
формах
пространственно-временного
представления, нам нужен
был бы еще один разум,
посредством которого мы
могли бы сравнивать
формы представления у
одних
существ с предвидениями у
других существ. Значит,
должно быть третье, а как

выйти к этому третьему?
Где оно и кто о нем знает,
кем оно дано? Это еще
одна тема. Тема третьего,
или срезания третьего,
чтобы завоевать себе
возможность мыслить без
возможности сравнивать
один мир с другим.
Следовательно, выйти на
какую-то другую точку
зрения, вне всех
миров, с
которой мы могли бы
проанализировать
происхождение наших форм
пространства и

времени, - невозможно. Это предполагало бы, что нам известен какой-то третий разум, третий рассудок или третий вод чувственности.

Но зачем, спрашивает Кант, теперь, когда у нас уже это есть? Нам достаточно понять это.

Иными словами, в основаниях нашей сознательной жизни, нашего философствования и нашей науки лежат какие-то далее неразлагаемые вещи,

которые мы должны суметь
принять как факт.

Например, разъясняя свою
позицию

в отношении религии. Кант
говорит, что, конечно,
может быть, и можно
разумом

прийти к тому, о чем
метафорически и

символически, не требуя
догматической

веры в свою реальность,
рассказывают евангельские
истории. Но теперь, когда
уже есть, мы можем это
принять, только

установившись ясным
взором, поставив
перед собой этот предмет
или этот опыт и держа его.

Так, человек, который
держит ясное понимание
принципа жизни, сможет
понимать явления жизни.

Или мы
никогда не будем знать,
как возникло сознание, но
если есть ясное понимание,
что это юное, без анализа
его происхождения в
силу того, что не
имеем

третьего, мы можем
понимать явления сознания.
А как только начнем
расчленять
сам принцип сознания,
войдем дальше, так
потеряем возможность
понимания. То
есть условием понимания
явлений сознания
является отказ от
дальнейшего
расчленения и анализа
принципа сознания. Уже
есть, и поэтому мы можем
знать,

что такое сознание.
Давайте примем это,
говорит Кант, как факт.

Не надо
далее разлагать не
только потому, что мы
не можем, - это
вопрос
дискуссионный, - но зачем,
когда уже есть?

Достаточно ясно
поставить это
перед своим взором.
Заметьте, я сейчас пытаюсь
не употреблять язык
более

позднего Канта, язык
принципа
трансцендентальной
apperцепции. И поэтому
все,
что я говорю, я говорю
безъязыким открытым ртом,
который требует, чтобы
там
появился язык. Рот
раскрыт, и ему надо
кричать, крик готов –
до языка.
Вспомните Мандельштама:
раньше губ родился шепот.
Это и есть язык, который

возникает у Канта, – язык
трансцендентального
аппарата, или язык
понятии
трансцендентальной
апперцепции. С его
помощью Кант сможет со
временем
показать, что мы можем,
чего не можем, почему
можем и почему не можем.

Значит, мы имеем темы:
каждый раз, всякий раз
заново и тему теперь,
когда
уже. Мы должны слышать
эти аккорды кантовских

аргументов. Это как бы установка тона, чтобы понять, о чем идет речь, выбросив же контекст, создаваемый аккордом, мы ничего не поймем. Так что тон переписки и малых трактатов Канта очень важен для нас, потому что именно там очень хорошо слышен этот аккорд, особенно в разъяснениях, часто безуспешных разъяснениях

Канта, что же он хотел
сказать своей философией.

В этих темах мы слышим
прежде всего голос
человека, допустившего,
что им
может водить, вводя в
заблуждение, что-то или
какое-то существо. То есть
что
возможна такая ситуация
изменений, когда я не
знаю о них. А с
другой
стороны, если я принял,
что воспринятым могу

называть нечто, только
когда

изменяющийся знает себя в
качестве субъекта
изменений, - тогда я
имею

возможность постепенно
нащупывать области и
предметы, где могу
устранять все
следы возможного вождения
меня кем-то другим. Но в
устранения этого вождения
я должен придерживаться
правила срезания третьего.
К третьему мы не можем

обратиться, оно незаконно,
хотя и систематически
проделывается человеком,
поскольку мы обязательно
строим то, что Кант
называет догматическим
знанием,
иди догматической
метафизикой. В то время
как должны срезать любое
допущение
третьего, которое потом
кладем в основу нашего
рассуждения. И мы тем
эффективнее смажем его
срезать, чем с большей

ясностью будем
останавливаться
на открывшихся нам
данностях, не разлагая их
дальше, а принимая как
факт –
на религиозном языке это
называется откровенным
знанием.

У позднего Канта эти
неразложимые далее факты
будут назывался
принципами,
Например, что такое, по
Канту, характер? Характер
– это способ поведения и

мысли, основанный на
принципах, а не поведение,
похожее на тучу
комаров,
бросающихся то туда, то
сюда. Кант не случайно
употребляет слово
"принцип",
подчеркивая, что "принципы
должны рождаться в самом
человеке" [Е8], что разум
– это мышление, основанное
на принципах. Казалось бы,
случайное совпадение
слов – просто их у нас
ограниченное число и

поэтому в совершенно
разных
случаях мы употребляем
одинаковые слова, полагая,
что за их одинаковостью не
стоит ничего серьезного.
Однако стоит. Потому что
в принципе разум знает
нечто совершенно
априорно, независимо от
опыта и фактов.
Характер,
основанных на принципах,
это тоже нечто, не
зависящее от
эмпирических

фактов. В простом смысле.
Потому что характер есть
то, что дано и существует
вторым рождением. Я
зачитаю выдержку из
"Антропологии" Канта. И
прошу вас
варьировать слова: там,
где он говорит о
принципе характера,
подставлять
"принцип разума", вместо
"характерологической
проблемы" –
"познавательная
проблема", то есть
воспринимать описание

характера как описание
познающего
субъекта. Итак: "...иметь
характер – значит
обладать тем свойствам
воли,
благодаря которому
субъект делает для
себя обязательными
определенные
практические принципы,
которые он собственным
разумом предписывает себе
как
нечто неизменное. Хотя эти
принципы иногда бывают
ложными и ошибочными, все

же формальное в воле
вообще (или, я добавлю,
формальное в разуме
вообще,
формальное в природе
вообще, законы природы
вообще в применении
к
взаимодействиям...) , а
именно правило поступать
согласно твердым
принципам
(а не бросаться туда и
сюда подобно туче
комаров) , включает в
себе нечто

ценное и достойное
удивления, потому оно и
бывает редко" [Е9].

Обратите внимание:
достойно удивления. Ведь
то, к чему я могу
применить
термин "воспринято", -
тоже достойно
удивления, поскольку
это, как я
объяснял, не само собой
разумеется, можно иметь
изменения и не
сознавать
себя в качестве субъекта
этих изменений. Тогда,

говорит Кант, нет речи и
о
знании. Значит, характер
достойн удивления, так же
как и факт мысли достойн
удивления, потому что нет
никаких гарантий, что из
опыта будет извлечена
мысль. Может извлечься, а
может и нет. И далее у
Канта: "Здесь главное
не
то, что делает из человека
природа, а то, что он сам
делает из себя; ибо
первое относится к
темпераменту (причем

субъект большей частью
бывает
пассивным) и только второе
свидетельствует о том,
что у него характер...
характер имеет внутреннюю
ценность, которая выше
всякой цены... Человек,
который в своем образе
мыслей сознает в себе
характер (обратите
здесь
внимание на аккордное
слово - не просто "имеет
характер", а еще и
"сознает в

себе характер"), имеет
этот характер не от
природы, а каждый раз
должен его
иметь приобретенным[E10].
Вспомните тему всякий раз.
Я говорил, что если мы
знаем тему и приняли
правило аккорда, то
ясно, что говорит
автор. Он
говорит: каждый раз должен
его иметь приобретенным.
То есть не существует
характера, он каждый
раз приобретается.

Хотя, казалось бы,
"имение"
предполагает пассивность,
так же как человек,
например, имеет такой-то
нос,
такие-то глаза. А у
Канта: каждый раз
должен иметь его
приобретенным.
Оказывается, как нельзя
мир построить один раз и
навсегда и запустить его
в
ход, считая, что он будет
выполняться по законам,
так нельзя и характер

иметь раз и навсегда в
мире. И дальше: "Можно
даже допустить, что
утверждение характера
подобно некоему
возрождению (то есть
второму
рождению), составляет
какую-то торжественность
обета, данного самому
себе, и
делает для него
незабываемым это событие и
тот момент, когда, как бы
полагая
новую эпоху, в нем
произошла эта перемена"

(произошло превращение)
[E11] .

И, наконец, главное:

"Воспитание, примеры
и наставление могут
вызвать эту твердость
и
устойчивость в принципах
вообще не постепенно, а
внезапно, как бы путем
взрыва, который сразу же
следует за утомлением от
неопределенного состояния
инстинкта. Может быть,
немного найдется людей,
которые испытали эту

революцию до
тридцатилетнего возраста
(вспомните Леонида
Мартынова, поэта:
"тридцать три мне
исполнилось года, заходил
я в квартиру к вам с
черного
хода", тридцать три года,
возраст Христа, примерно в
том же возрасте Данте
говорил о себе: "земную
жизнь пройдя до
половины") . . . а еще меньше
найдется
людей, которые твердо
осуществили ее до

сорокалетнего возраста"
[E12].

Заменим слова, поставим
везде, скажем, "разум",
вместо "характера", - и
мы прочитаем, что
извлечение опыта, акт
восприятия, то, как он
определился в
мире, мы не можем
объяснить как возникшее
мало-помалу, то есть
разложить.

Значит, Кант вводит порог
фундаментальной
дискретности. Повторяю,
слова у

Канта взаимозаменимы – он говорит о характере на своем, не формальном, а на философском языке. И этот язык он построил относительно другого предмета, относительно принципов разума. Но разум, извлеченная мысль, характер – это события в мире, анализируемые Кантом в одном и том же языке, это события

однородные, не одни и те же, а события одного рода. Применить к ним разложение, показывающее, как нечто возникает мало-помалу – нельзя. Более того, у Канта здесь замечательный выбор терминов: он говорит о твердости, устойчивости и внезапности образования фактически индивидуальной конфигурации. Потому что всякое событие в мире, в том числе восприятие, есть

индивидуальная
конфигурация, или акт,
в котором мир
индивидуировался
необратимым образом.

Оказывается,
конфигурация мира
держится на принципах
так же, как и
конфигурация характера.

Или: внезапная
индивидуализация
характера
нравственного мира –
такая же, как
внезапная, а не
мало-помалу

индивидуализация мира в конфигурации разума. Конфигурация эта фиксируется и описывается затем в принципах разума, или идеями.

Значит, человек, имеющий характер, – это человек идейный. Но не в том плоском смысле, который это слово приобрело в XIX и XX веке, а в смысле Канта. Идея есть действие формального в воле, в разуме. Следовательно,

условия, на которых нечто,
похожее на характер, на
разум, на восприятие,
может твердо и устойчиво
существовать, отличны от
содержания характера, от
содержания восприятия, они
дополнительны к тому, что
содержится в характере,
в восприятии, в разуме.

Это дополнительные по
отношению к содержанию
случившегося условия
случая какого-то
содержания в мире.

Иначе говоря,

есть не только субстанция
– мысли, характера, или
субстанция материальная, –
но есть еще и ее
непрерывное сохранение.

А это не что иное,
как само
содержание субстанции.

Не случайно в
кантовском аккорде, в
контексте
описания характера
появляются слова
"твердость" и
"устойчивость": твердость
и устойчивость, которые
следуют за периодом

утомления от
неопределенности
состояния инстинктов.
Определенность в мире, как
и определенность
характера,
есть нечто, что далее
неразложимо, что возникает
дискретным, или
внезапным,
образом.

ЛЕКЦИЯ 3

По ходу нашей работы мы
забредли даже в проблему
идей Канта, в проблему

принципов. Вернемся
немножко назад. Это
будет обычным нашим
методом –
варьировать кантовские
темы, поскольку в
кантовской мысли мы имеем
дело с
потокотом и его внутренним
движением, и не с
отдельными
произведениями или,
можно сказать так, с
произведением в работе.
Продукты этой работы не
имеют

самостоятельного и
самодовлеющего значения.
Речь идет о некоторой
внутренней
форме организма,
называемого Кант. А
организм, как я говорил, и
в двадцать
лет может делать то, что
положено в шестьдесят, и в
шестьдесят - то, что
полажено в двадцать. Он
нас не спрашивает...
Значит, то, к чему мы
идем,
должно позволить нам
понять и помыслить

следующее: именно потому,
что мы не
можем быть богами, мы
можем быть нравственными,
именно потому, что
есть

полнота вины, мы можем
быть ответственными, то
есть свободными. Сегодня
мы

будем говорить об этом на
несколько на ином
материале.

Я показывал кусочком,
пропиллом движение мысли
Канта: есть то, чего
мы

можем достичь, лишь
отказываясь от
человеческой природы, – и
в то же время
от человеческой природы мы
отказываться не можем.

Кант считает, что он
таков, каким его родила
мать, каким он был
воспитан дома и
впервые себя
осознал. И он всю свою
жизнь пытается свести к
минимуму несчастье быть
рожденным. Я уже говорил,
что в конце жизни,

будучи больным и еле-
еле
держась на ногах, он
иронически замечает, что
легкое тело не может
слишком
тяжело упасть. Но в этом
внутреннем образе есть
другая сторона, которую
мы
должны помыслить вместе с
первой: то, чего мы можем
достичь, можно достичь,
лишь отказываясь от
человеческой природы, от
себялюбия, от
предрассудка,

который вызывается этим
себялюбием и беспечностью
или страхом и ленью.
Однако предрассудок
никогда не исчезнет,
человеческая природа
останется –

Кант понимает это. Можно к
минимуму свести несчастье
быть рожденным – но и
гримасы, вызванные
пониманием несчастья быть
рожденным, тоже
неприемлемы.

Гримасы есть только
гримасы; уходить из мира
тоже гримаса.

В биографии Канта есть знаменитый эпизод, который рассказывает Васянский.

К смертельно больному Канту приходит врач.

Кант принимает врача, стоит,

пошатываясь, и что-то совершенно невнятное, распадающееся и никак не

связанное в

артикулированную речь

говорит. Врач не понимает.

Однако какое-то

отдельное слово

повторяется. Васянский

объясняет врачу, что
говорит Кант.

Врач с недоверием
отнесся к толкованию
Васянского, но его
сомнения

рассеялись, когда он вдруг
в неразборчивом потоке
слов расслышал следующие
слова: "Меня еще не
покинуло чувство
принадлежности к
человечеству".

Соблюдая правила
вежливости и приличия.
Кант не мог сесть (а
врач хотел

усадить и осмотреть
бального), пока не сядет
гость. Вот это Кант. С
одной
стороны, быть человеком –
это несчастье быть
рожденным, а с другой
стороны,
нужно держать себя
чувством принадлежности к
человечеству, выполняя при
этом
пустые, формальные
признаки этой
принадлежности, например
правило учтивости,

распространяемое даже на
больного, который
должен лежать в
постели и
подавать врачу в виде
приветствия в лучшем
случае палец.

Итак, нам необходимо
помыслить вместе это
чувство принадлежности
к
человечеству и отказ от
человеческой природы.
Как это вместе
помыслить?
Может быть, правда, наше
дело облегчит понимание

того, что во всем, о чем
мы

думаем вслед за Кантом,
в той области, в
которой мы находимся,
нет

окончательного слова. По
одной простой причине. Это
одно и то же слово,
многократно и непрерывно
рождаемое, как если
бы сколько индивидов
существовало, столько
раз оно и рождалось.
Многократное, бесконечно
множественное – в первый
раз. Представьте себе:

нечто, что случается и
может
быть только первый и один
раз, случается второй,
третий, тысяча первый раз
и
так далее. Мысль, которая
у вас в голове, будет
вашей мыслью, хотя она
будет
мыслью Канта. Но если это
будет мысль, то она будет
в первый раз в вашей
голове и вообще в мире.

Возвращаюсь к своей
исходной точке, к тому,

что я называл
откровением.

Говоря на другом языке,
это то, что мы должны
принять. Я сказал, что
внутри

структуры сознания, а она
символична, мы только и
можем впервые (и Кант это
делает) отстраниться,
высвободиться и
посмотреть на себя
в точке
взаимодействия с вещами.

Но не изнутри
взаимодействия, потому что
если бы мы

были только внутри
взаимодействия, то мы даже
не знали бы, есть ли у
нас
представления. Иными
словами: если восприятие
– то только
осознаваемое
восприятие. Конечно,
абстрактно говоря, в мире
могут существовать
какие-то
психические акты, внутри
которых мы оказаться не
можем. Мы можем
оказаться

только внутри своих
психических актов. Но
даже если предположить
мир,
наполненный
чувствительностью, где,
как принято выражаться,
"ощущение есть
всеобщее свойство
материи", остается
неизвестным, как о нем
судить. Кант
считает, что о таком мире
судить как раз нельзя, что
мы можем говорить об
ощущении лишь тоща, когда
есть осознаваемое

ощущение, то есть
такое, в
котором я осознаю себя
или знаю себя в
качестве субъекта
собственных
изменений состояния (а
ощущения есть изменения
состояния) .

Так вот; увидев себя со
стороны во
взаимодействиях, то есть
увидев себя в
точке воспринимающим,
увидев себя видящим,
по Канту, я оказываюсь
в

ситуации, когда должен
что-то принять внутри
другой объемлющей
ситуации.

Попытаемся взять аккорд и
послушать, о чем здесь
идет речь. Пока же
выскажу

догматически один тезис:
то, что мы принимаем или
должны принять на уровне
откровения, не имеет
ограниченного смысла и не
раскрывается в терминах
мира

(мирского) и лишь поэтому
его можно принять.

Держите внимание на этом
принимаемом и вспомните,
что я говорил о кантовской
теме вождения или теме
игры нами.

Сейчас я приведу
выдержку из письма Герцу
от 1789 года. Кстати,
по
терминологии вы увидите,
что это поздний Кант, а по
внутренней форме мысли
это совпадает с первой
работой Канта "Мысли об
истинной оценке живых
сил".

Итак: "Таким образом,
вполне можно показать, что
если мы способны
выносить
синтетические априорные
суждения, то это касается
лишь предметов созерцания
только как чистых
явлений. Если бы мы
были способны также
и к
интеллектуальному
созерцанию (например, если
бы бесконечно малые
элементы
его были ноуменами),
необходимость таких

суждений соответственно
природе
нашего рассудка, в котором
существует такое
понятие, как
необходимость,
совсем не могла бы иметь
места. Ибо то, что в
треугольнике сумма двух
сторон
больше третьей, является
всего лишь только
восприятием, а не
пониманием
того, что это свойство
необходимо присуще

треугольнику. Как,
однако, само
возможно (как пространство
и время) такое чувственное
созерцание, как форма
нашей чувственности, или
такие функции рассудка,
как те, которые выводит
из
него логика, или как
получается, что одна форма
согласуется с другой в
одном
возможном познании, — это
нам совершенно невозможно
объяснить, иначе нам

нужно было бы иметь еще и
другой вид созерцания,
отличный от того,
который
нам свойствен, и другой
рассудок, с которым мы
могли бы сравнивать
наш

рассудок (это операция
третьего, третьей точки, с
которой можно смотреть), и
каждый из них определенно
представлял бы вещь саму
по себе. (Здесь в одном
ходе движения все
результаты и все термины

зрелого Канта.) Однако мы можем судить о любом рассудке только с помощью нашего рассудка и о любом созерцании – только с помощью нашего созерцания. И отвечать на этот вопрос нет никакой нужды. (То есть нет никакой нужды отвечать на вопрос, откуда у нас эти формы созерцания и этот рассудок, или, иными словами, наше познание

не сводится к тому и не
связано с тем, можем ли мы
получить ответ на этот
вопрос или не можем.)

Потому что если мы можем
показать, что наше
познание

вещей, сам опыт возможны
лишь при этих условиях (то
есть при условиях этих
форм чувственности и
рассудка), в не только все
другие понятия о вещах -
не

обусловленные таким
способом (способом

чувственности) – для нас
пусты... [Е13]". Значит,
все другие возможные
понятия, которые
выработаны
другим рассудком и другой
чувственностью, – они
для нас пусты, подобно
пустому множеству.
Представьте себе,
например, марсианские
понятия. Они для
нас пусты в том смысле,
что мы не можем
присоединить их к себе и
к своему

знанию как элемент или
как дальнейший шаг
этого знания. Мы не
можем

соединиться с понятием
марсиан. Они не могут
быть расширением нашего
познания. Интуитивный
исходный пункт Канта:
всякое знание есть
предмет

рассмотрения в той мере, в
какой знание есть
расширение знания.

Однако
продолжу цитату: "...не
только все другие понятия

о вещах (не обусловленные таким способом) для нас пусты и могут привести нас ни к какому познанию, но также и все данные чувств для возможного познания без этих условий иногда не могли бы представить объекта (то есть все ощущения в мире или ощущающая материя не могла быть взята вами в качестве данных чувства, данных опыта, если не выполнены некоторые условия, а эти

условия в нас,
повторяю, все
данные чувств для
возможного познания), то
мы не приобрели бы даже
такого
единства сознания, которое
требуется для познания
меня самого (как объекта
внутреннего чувства). Я бы
тогда ничего не мог узнать
о том, есть ли они у
меня (то есть есть ли у
меня восприятие,
ощущение,
представления), а

следовательно, они для
меня, как познающего
существа, просто-
напросто не
существовали бы. При этом
они (если бы я мысленно
стал животным) в качестве
представлений, которые по
эмпирическому закону
ассоциаций были бы
связаны,
также влияли бы во мне на
чувство и способность
желания, не зная о
моем
существовании (то есть они
не знали бы о моем

существовании, я не знал
бы о
существовании моих
представлений в той мере,
в какой я не знал бы
себя в
качестве субъекта этих
представлений, то есть не
имел бы единства
сознания,
которое требуется для
познания меня самого, но и
они, говорит Кант, не
звали
бы о моем существовании) –
допустим при этом, что я
даже знал бы каждое

отдельное представление,
но не их отношение к
единству представления
об
объекте посредством
синтетического единства их
apperцепции, - и они
всегда
могли бы продолжать свою
игру (то есть кто-то
играет нами или водит
нас), а
я ничего и никогда не
узнал бы об этом своем
состоянии" [E14].

Итак, возможную игру
мною, игру представлений

Кант обрубаёт, вводя
одни
критерии – сознаётся или
не сознаётся. Сознание
берётся как отличное
от
содержания представлений,
от психики. Мы
можем иметь содержание
представлений, психические
состояния, но если мы не
можем осознать себя в
качестве субъекта этих
представлений и тем
самым осознать сами
эти

представления, то мы
оказываемся в мире
некоторого зависимого
существования.

Подобно тому, если в этом
мире происходит игра,
продолжающаяся бесконечно,
и

я никогда не узнаю, что у
меня меняются состояния.

Если же я разрубая эту
зависимость, вводя

понятие сознания или
критерий сознаваемости,
то я

оказываюсь в области, где
я принял что-то без

необходимости ответа на
вопрос, откуда у меня сам
этот критерий
сознаваемости и
вытаскиваемые,
согласно этому критерию,
формы чувственности и
рассудка. Чтобы
сказать,
откуда они у меня, я
должен был бы иметь
возможность сравнивать,
то есть
поставить один рассудок и
другой рассудок во
внешние отношения,
иначе

говоря, я должен иметь
третье. А его нет. Мы
уже внутри чего-то, и,
оказавшись внутри, мы что-
то должны принять, что
означает взглядеться и
ясно

увидеть принимаемое,
потому что принимаемое не
просто факт, не
эмпирическая
данность.

Ведь что принимается?
Для облегчения
понимания сути дела я
буду

рассуждать сейчас о том,
что, казалось бы, к
метафизике отношения не
имеет.

Введем, скажем, проблему
нравственности, этическую
проблему. Но прежде я
одним кантовским ходом
обрублю все возможные
здесь недоразумения. Итак,
то,
что принимается, или
откровенное, согласно
первому и грубому
определению
есть сверхчувственное,
невидимое. В

"Разрозненных листочках"
(под таким
названием на языке
оригинала изданы различные
пометки Канта, его
записки)

Кант пишет; что мы
можем прийти к
познанию вещей в себе,
то есть
сверхчувственного, Бога
и бессмертия, только
через реальность
понятия
свободы и учитывая, что в
практическом отношении
мы достигаем этого в

категорическом императиве.

Он есть синтетическое суждение априори, без которого мы никогда не узнали бы нашей цели, ибо мы должны предполагать

такую цель, которую мы априорно узнаем, — априорно, а не эмпирически,

подчеркивает Кант.

Поскольку эти цели относятся к

сверхчувственному, или невидимому, постольку эти понятия должны априори

предшествовать всякому откровению и лежать в его основе.

Кант вводит странную вещь и вводит ее философски, а не религиозным ходом. Философ, оказавшись в ситуации, которую я назвал "принятием", спрашивает

—

кому открывается? Кому говорит откровение? И как истинный философ

отвечает:

тому, кому уже открылось. Чтобы принять откровение,

нужно его уже знать, оно уже должно быть, иначе мы не могли бы его даже узнать. Здесь звучит кантовская проблема тавтологии, которой я касался, говоря о Декарте. Это фундаментальный философский ход, в котором обнаруживаются плодотворные тавтологии существования и понимаем. Кант говорит; что мы не могли бы вообще рассуждать о СМС и бессмертии, о вещах в себе

или сверхчувственном, если бы эти цели, неограниченные и неразрешимые в терминах этого мира и называемые призыванием человеческого существа (призвание, или откровение, по Канту, — это то, что не ограничено условиями и пределами земной жизни, что не исчерпывается и не разрешается в ее границах), не были бы откровенно призыванному. То есть откровение

должно лежать в
основе
откровения; добрый человек
добр – это тавтология.

То, что мы несомненно
знаем разумом, есть
плодотворная тавтология.

Не позволяя себе
заниматься
религиозными рассуждениями
о предметах откровенной
веры, Кант занимается
тем, чем и должен
заниматься философ: он
показывает, или
исследует. Ведь

если откровение не может
открыться тому, у кого
его нет, то описывать,
например, исторические
акты и случаи откровения
не имеет смысла, это
не

ведет нас к пониманию. А я
хочу понимать. Но что
значит понимать? В
этом

случае понимать означает
вглядеться в то принятое,
на вопрос о возникновении
которого нет никакой
необходимости отвечать.

Так что это за
принятое? Принятое,
говорит Кант, – это
сердце, добро.

Кстати, он скажет очень
странную фразу о Руссо.

Она непонятна, если не
поставить ее в контекст
рассуждения о некоторой
от знания и мышления
независимой достоверности,
очевидности. У Канта это
высказывание встречается
и в письмах, и в ранних
работах; он говорит, что
истинным автором
теодицеи,

то есть оправдания Бога в этом злом мире, автором истинной теодицеи является Руссо. Почему Руссо, ведь он никакой теодицеей не занимался? А потому, что он был конгениальным Канту автором, который прекрасно понимал, что человеческое сердце содержит в себе нравственные побуждения, существующие без постройки каких-либо приспособлений для

проникновения в другой
мир. Я
сейчас почти буквально
процитировал Канта из
"Грез духовидца,
поясненных
грезами метафизика".
Прочитаю другой
отрывок: "Поэтому...
человеческой
природе и чистоте нравов,
по-видимому, более
соответствует
обосновывать
ожидание будущего мира (то
есть оправдание мира или
Бога в мире) на чувствах

благородной души, чем
поддерживать ее доброе
поведение надеждами на
другой
мир".

Правда, надежду мы уже
исключили. Но вы и не
заметили, что когда я
сказал
слово "тавтология", я
снова говорил о мышлении,
которое может надеяться,
не
надеясь, потому что
надежда абсолютна. А
раз она абсолютна, то
нечего

вплетать Бога и надежду на него в свои повседневные дела.

Значит, уже в том, что называется нравственным чувством, речь идет о некоторой наглядной, умозрительной интуиции или ухватке, а не о натуральном предмете. Когда я говорю, что откровение предполагается, что я могу узнать его, что если я его узнаю, оно уже есть, — что это? Это умное зрение. У него

нет предмета, предметное множество пусто, когда мы говорим: добрый человек добр. Так почему именно Руссо? Для того чтобы ответить, продолжу цитату:

"Такова нравственная вера, простота которой отлична от умствований иди

пристроек" [Е15]. А что мы пристраиваем к простоте?

Мы пристраиваем к ней всякие допущения и фантазии о том, как

устроен сверхчувственный
мир. У Канта
здесь звучит потрясающая
интуиция и чувство,
которое я назвал бы
чувством
размерностей. Когда я
строю пристройки,
описывающие
сверхчувственный мир, то
все термины и понятия
внутри него несоразмерны с
ситуацией употребления
этих
терминов и понятий,
несоразмерны с

возможностями наблюдения,
с возможностями
восприятия и человеческими
задачами. Допустим, я вам
опишу сверхчувственный
мир, расскажу, что есть
зоны, что каждая
единица зона
насчитывает 300
миллионов лет, расскажу,
как они сменяют друг
друга. Но Кант на это
скажет:
простите, время зона
несоизмеримо,
несоразмерно времени
моего действия.

Поступать я должен сейчас,
а как мне перейти от
терминов описания эонов
к
терминам, соразмерным с
конечными шагами моего
действия и моего
мышления?

Как из эонов я могу это
вывести – сказать мне
сейчас ложь или
сказать
правду? Нарушена
размерность.

Я ввел интуицию
размерности и хотел бы,

чтобы вы ощущали ее.

Причем слово

"размерность" я

употребляю как в

интуитивном смысле, так

и в смысле

современных математических

теорий размерности. Канта,

например, все время

интересует, не находимся

ли мы, употребляя

какое-либо понятие, в

такой

ситуации, когда условия

реализации этого понятия

не выполняются, когда

мы

потеряли размерность
нашего мышления... Поэтому
он заключает:

"Предоставим
все шумные учения о таких
отдаленных предметах
умозрения праздным
головам.

(Кому нечего делать, тот
пусть рассказывает, как
построено эоновое
царство.

На самом деле это не имеет
никакого значения.)

Минутное влияние этих
споров

может быть поможет в
снискании одобрения школ,
но не скажется на
будущей
судьбе честных людей"
[E16]. Честность в этом
смысле и есть то, что
Руссо
назвал нравственным
чувством или человеческим
сердцем. Но у Руссо это
были
слова, а у Канта стал ясен
смысл. Слова Руссо совпали
с гением Канта. Кант
выявил вневременной, то
есть независимый от смены

состояний, от прогресса,
от знания, внемыслительный
характер самой бытийной
основы человеческого
существования, или
нравственности, поскольку
нравственность есть
обобщенная,
или выделяющая,
характеристика
существования
человеческого феномена
как
такового.

Последний шаг моего
рассуждения можно

резюмировать следующим
образом: мы
всегда внутри тавтологии
нравственности. Мы не
можем ее расцепить,
если
захотим узнать, откуда
она. Так же как мы не
можем расцепить и
тавтологию
разума, если захотим
узнать, откуда и как
образовались те
формы
чувственности и рассудка,
которые у нас есть. Это
означает независимость

нравственности от знания,
свидетельствует об
автономии
нравственности; и
когда Кант говорит о том,
что мы должны "снять"
знание, он имеет в виду,
что
в мире причинных связей
есть, и им не
противоречит, автономная
сфера
нравственности. Понимание
же ее избавляет нас от
необходимости отвечать
на

вопросы, на которые нет
ответов уже по логическим
причинам.

Все это надо брать,
повторяю, в аккорде, в
звучании внутренней
кантовской
темы – если уже есть,
то... Например: если уже
есть, то нет
необходимости
сравнивать, если у нас уже
есть тавтология
нравственности, если
есть та
форма чувственности,
которая есть, если есть

тот разум, который есть,
– то
нет необходимости внешнего
сравнения, достаточно
понять, что это. А
само
понимание вне времени.
Нравственность вне
времени, и это тавтология,
внутри
которой мы всякий раз
находимся. Никакой
прогресс цивилизации,
прогресс
науки, техники не имеет
отношения к узнаванию. К

узнаванию себя в
качестве
человеческого существа.
Узнавание тавтологично. Мы
узнаем себя вне времени в
том смысле, что узнавание
относится к тому, внутри
чего нет смены состояний
и последовательности их.
Такая формулировка
тавтологии есть
одновременно
формулировка проблемы
существования как чего-
то невы выводимого из
мысли.

Декартовское *ego cogito*
ergo sum – одна из
самых грамотных и
первых
теоретических формулировок
того, в чем нет смены
состояний. Между Я и
"существую" нет
интервала. Сказав "я"
– сказал "существую".
Сказав
"существую" – сказал
"я". И внутри нельзя
ничего посадить,
нельзя
расчленишь, нельзя
вообразить никакой смены и

последовательности его
cogito
и его sum.

Вернемся, однако, к
утверждению, что если уже
есть, то нет
необходимости
сравнивать, а также к
удерживаемой нами на этом
фоне проблеме Руссо
как
истинного первооснователя
теодицеи. Помечу этот
пункт в других
терминах:
если мы так поняли
нравственное чувство, то

тем самым мы
совершили, или
обосновали, теодицею
вполне достаточным
образом. Скажем так: Бог
невинен, а
мы свободны. Кант пишет:
"Если бы даже хотели
ответить на вопрос, на
который
отвечать нет никакой
необходимости, поскольку
подобное исследование
лежит
полностью за пределами
человеческого разума

(заметьте, главный аргумент – не нужно), то мы не могли бы указать никакой другой причины, кроме действия божественного творца. Хотя мы вполне могли бы объяснить свое право, раз уж оно нам дано, судить об этом априори – *quid juris* – посредством разума (то есть не посредством рассуждений о действиях божественного творца, а посредством разума) [E17].

Quid juris - довольно
сложное выражение. И
оно получило
неправильную
трактовку в случае Канта.
Quid juris - это "по
праву", "по должному".
В

противоположность quid
facti - "по факту",
"фактически". Например,
Кант
говорил представление Я
должно сопровождать все
представления. То есть
он

пытается рассуждать
независимо от того,
сопровождает оно
фактически или не
сопровождает, это другой
вопрос. Должно
сопровождать.

Интерпретаторы обычно
видят здесь нормативность.
Juris понимается как
нормативное, в отличие
от
фактического. Однако у
Канта *quid juris* имеет
следующий смысл: раз это
уже

дано, тогда есть право.
Ибо данность - это
фактичность. Juris у
Канта не
есть отличие нормы от
факта, наоборот: если это
дано как факт и раз уже
дано, то есть право. Хотя
абстрактно такого права
нет; потому что в пределах
этого невидимого, или
сверхчувственного, факта
мы оперируем терминами,
под
которые не можем
подставить реальный

предмет, иначе говоря,
оперируем
неразрешимыми
эмпирическими терминами.
Раз уж дано – можем
судить, говорит
Кант. И дальше, в
другом письме,
замечает: "Можно ли
побудить разум
достигнуть этого понятия
теизма только посредством
того, чему учит история,
или только посредством
непостижимого для нас
сверхъестественного
внутреннего

воздействия..." [E18].

Я уже показал, что мы
как философы выбрали не
понятие теизма, а
точку
зрения непостижимого, то
есть до конца
неразложимого, но
принимаемого
сверхъестественного
внутреннего воздействия.
Что это такое?
Например,
сверхъестественностью
внутреннего воздействия,
для нас
несомненного,

обладает феномен голоса
совести внутри нас. Он
действует на нас, но
действие
его сверхъестественно, ибо
ответить на вопрос почему?
– нельзя, получится
тавтология. Мы говорим: не
почему, по совести. Здесь
я стою и не могу иначе.
Вот что Кант называет
сверхъестественным
внутренним воздействием.
Он не
имеет в виду какое-либо
сверхфизическое действие,
которое, скажем, имел в

виду Лейбниц в своей теории предустановленной гармонии. Речь идет о несомненности внутреннего воздействия, для нас непостижимого и в этом смысле сверхъестественного.

Возвращаюсь к цитате. Итак, можно ли побудить разум достигнуть этого понятия теизма только посредством истории, Евангелия, как бы *quid facti*, только посредством непостижимого для нас

сверхъестественного
внутреннего
воздействия? Этот вопрос
касается второстепенного –
возникновения и развития
данной идеи, или разума.
Поэтому, продолжает Кант,
"можно согласиться с тем,
что если бы Евангелие до
сих пор не научило
людей всеобщим
нравственным
законам в их совершенной
чистоте, то разум до
сих пор не мог бы их
постигнуть с такой
полнотой. Однако теперь,

когда они уже есть,
каждого
можно убедить в их
правильности и
значительности с помощью
одного только
разума". Идею, то есть
неизвестное нами,
выраженное в словах
"свобода",
"сверхъестественное
внутреннее воздействие"
и так далее, которые
лишь
исторически предполагают
соответствующие события и
предметы веры, - нужно

просто принять.

Теперь я поясню, что такое принимаемое. Это не есть просто факт, потому что принимаемое содержит в себе незнаемое. В слове

"свобода" мы принимаем нечто, чего, в смысле знания, мы не знаем.

Свобода непосредственно достоверна, но, будучи достоверной, она при этом не есть достоверность

предмета, факта, эмпирии. Независимое в

словах "свобода"

или

"сверхъестественное
внутреннее воздействие"

нужно принять как своего
рода

факт, на вопрос о
возникновении которого нет
никакой необходимости
отвечать.

Что и означает принять
откровение, но принять
его философским, не
религиозным способом. Если
приняли, то не
рассматриваем, откуда, что
и как

получилось, то есть мы
априори усматриваем из
разума, а не из
фактов.

Например, феномен совести
мы усматриваем априорно,
независимо от фактов. Она
есть там, где мы ссылаемся
на саму совесть, не
приводя никаких фактов.
А

там, где их можно
привести, мы имеем
дело с пользой,
выгодой,
целесообразностью и так
далее. А здесь – априори,

или то, что Кант называет
quid juris. Quid juris
есть quid facti, поскольку
это дано, только факт надо
понимать особым образом, и
тогда суждения
нравственности ничем по
своей

структуре не отличаются от
познавательного суждения.

Я говорил, что там, где
бьется nervus probandi
кантовской мысли, часто
встречается рассуждение о
месте души. Это можно
проследить по работам
и

письмам 1770 - 1790 годов. Термин и понятие "место души" появляется, начиная с первой страницы юношеской работы Канта "Об оценке живых сил". Итак, где место души? Место души везде, где человеческое тело, весь человек, - таково умозаключение разума. Этот вывод несомненен, но он не есть опытное суждение. Совокупность опыта о душе говорит нам, что мы и не можем мыслить иначе, чем

мысля сознание везде, где
тело, весь человек; не
внутри тела, в какой-
нибудь

локализованной его части,
а там, где я есть в
качестве телесного
субъекта, -

там и сознание, там душа.
И это известно

независимо от фактов.

Вот что

такое, по Канту, априорное
суждение разума, или
априорное умозаключение
разума. Ведь мы не фактами
доказываем, где место

души, - разум нам
говорит.

Значит, во-первых, мы не
можем мыслить иначе, и,
во-вторых, если мы
помыслим
иначе, то все целое опыта
развалится. В этом
смысле необходимым
понятием
разума является
утверждение, что душа
везде, где тело, или место
души там,
где мыслящее тело.

Это умозаключение
построено как тавтология,

потому что в
действительности
оно говорят лишь
следующее: сознание есть
сознание в отличие от
тела. Но
когда мы хотим его
локализовать, мы
пользуемся телесными
терминами и,
следовательно, не можем
его локализовать, потому
что должны принимать,
что
оно везде, где есть тело,
там, где есть человек.
Таково разумное априори

Канта. Я привел это в качестве примера разумного суждения, чтобы выйти на

одну очень важную тему. Когда Кант говорит о месте души, о сверхъестественном внутреннем воздействии, о феномене свободы, то у него

звучит следующий ход мысли: пространство есть элемент изменения как моего

изменения. С этого,
собственно, и начинается
Кант.

В само определение
того, что значит
воспринять, – а всякое
восприятие
есть восприятие
измененного состояния,
предполагающее сознание
изменения
состояния как моего
изменения в качестве
субъекта или носителя
изменений, –
у Канта входит понятие
пространства. В его первой

работе, где он рассуждает
о месте души, или о нас
как о частях мира,
который мы познаем,
эта тема
развивается им в форме
рассуждения о
множественности миров в
метафизическом
смысле слова. Обычно (а
эта тема существует,
начиная с Бруно) мы
представляем ее так, что в
некоей бесконечности
есть множество миров в
смысле множества планет,
множества галактик и, идя

в бесконечность, мы идем
не в какую-то пустоту, а в
бесконечную
множественность других
миров. Эта
бесконечность мыслится как
бесконечное протяжение,
бесконечное пространство.
А Кант говорит о другом.
Он говорит о
метафизической
множественности, то
есть о множественности
миров, возможной в точке.
Что не нужно далеко
идти.

Там, где место души, где человек, в этой точке множество. Почему и как это возможно? Потому что пространства будут разнородные, говорит Кант. Он вносит понятие пространства, имплицированное в само определение того, что значит воспринять. Если восприняли, то уже определились пространственно, и это

пространство уже не
какое-то возможное, а
мое. Это мой мир.
Конечно,
возможны и другие
пространственные
определения, можно иначе
пространственно
определиться (ибо в точке
нет внешних отношения и
возможна множественность),
но мы определяемся так. А
если определиться в
пространстве иначе?
Значит,
одновременно иначе
определиться и в

восприятии.

Я сказал, что
пространственная
расположенность
имплицирована у Канта в
определении воспринятого.
Лишь тоща мы можем
сказать, не допустить,
не
предположить идеально
свершившимся акт
восприятия, а сказать о
чем-то как о
реально, эмпирически
осуществившемся акте
воспринято. И вот воща
мы

установим необратимым
образом, что воспринято,
то мир определен в
смысле
этого мира. Поскольку
в этой
определенности
фигурирует элемент
пространственной
расположенности и потому –
определенности, то это
значит,
что возможно множество
миров не в простом смысле,
не в смысле лейбницевской
логической
множественности мыслимых

миров, а в смысле
множественности
по-разному
пространственно
определенных миров, и тем
самым по-разному
чувственно определенных,
то есть имеющих различные
устройства чувственности,
или миров, различных по
тому, как в них
определился акт
восприятия. Если мы
сказали воспринято, то уже
есть то, что мы можем и
чего не можем. Например,

мы уже не можем
представить себе способ
представления другого
существа. А
что до этого? До этого то,
что Кант будет называть
"иксом", "вещью в себе".
Поэтому для начала мы
будем тоже называть "вещь
в себе" независимым
миром,
или миром всех возможных
миров, а определившийся
мир – возможным, или
зависимым миром, или миром
как представлением.

Я уже говорил, что
опыт принятия мира
есть опыт свободы,
опыт
сверхъестественного
внутреннего воздействия.

Следовательно, это
опыт
независимого мира, который
мы лишь принимаем, не
зная. Вот почему для
нас
была важна область,
условно названная
областью откровенного.
Опыт

независимого мира мы имеем
в феномене свободы, в
феномене нравственности,
где нет смены состояния, —
это опыт вещи в себе, он
просвечивает в нас через
тавтологии разума, через
то, что мы знаем априорно,
независимо от факта. Это
знание, или знаемое,
содержит в себе
элемент незнаемого,
которое мы
принимаем как данность.
Иначе говоря, опыт
независимого мира содержит
в себе

метафизический элемент –
если слово "метафизика"
понимать в буквальном
его

значении, как нечто "за
физикой", как элемент,
который 60 неразрешим
в

терминах мира, в
котором мы определились
в зависимости от
нашего

пространства, а не какого-
то другого, инородного
ему. Мы определились, и
в

силу самого этого факта
возникли вопросы, на
которые мы ответить не
можем,
но сознание этих вопросов
возможно. Это сознание,
так же как сознание
свободы, сознание совести,
— есть фиксация опыта,
но опыта независимого
мира, в отличие от опыта
мира зависимого. Весь
последующий,
эмпирический
опыт есть опыт зависимого
мира. А этот опыт — опыт
независимого мира.

В ключе этой ноты,
этого аккорда Кант поймет
всю тему просвещения,
поймет
ее отличным от других
образом, отличным и от
наших представлений.
Поймет ее
точно, грамотно.
Просвещение для него есть
отрицательное понятие.
Причем,
беря слова в аккорде,
встречая у Канта слово
"просвещение" в
сочетании с

термином "отрицательное"
или "негативное", мы
должны помнить, что
отрицательным для Канта
является, например, и
понятие вещи в себе. То
есть
отрицательными для него
являются не понятия,
отрицающие что-то, а
понятия,
нами принимаемые, но
пустые по предметному
содержанию, такие, которым
мы не
можем дать предметов.
Именно в этом смысле

просвещение есть
отрицательное
понятие. Кант говорит:
просвещение не есть
знание, просвещение есть
принцип
"только я сам". Мыслить
самому – вот принцип
просвещения. Это только
установка, а не система
знания. Просвещаться
означает самому мыслить
и
ставить на место всего
другого, на место всех
других возможностей,
всех

других возможных опытов –
свой опыт. Замещать. Если
я нашел себе место в
том, о чем говорится, что
проживается, то я –
просветился.

С другой стороны, я
говорил об откровении.
Кант действительно
соединяет
вместе, ведет вместе два
принципа. В этом смысле
он является завершающей
фигурой эпохи Возрождения.
Для него несомненен
просветительский
принцип,

понимаемый как чисто отрицательный. Он не говорит: вот это знание, которое надо усвоить, и вы просветитесь, он не выбирает никакого определенного знания в качестве источника просвещения, не говорит, что мир устроен так или устроен иначе, что надо развеять суеверия и заблуждения, чтобы увидеть

истину. Да нет, говорит Кант, не нужно показывать, какова истина, не об этом идет речь. Просто надо принимать лишь то, что прошло через тебя, через автономию твоего опыта, опыта собственного мышления. Но ведь мы знаем, что откровенное отличается от всего остального именно тем, что по определению не несет на себе признака исследования, отличаясь от того, что мы получаем в

результате исследования, в
результате познания. И
Кант держит эти вещи
вместе, только
своеобразным способом.
Он показывает, что
просвещение
означает запрет принимать
в состав своего
сознания что-либо,
автономным
источником чего сам ты не
являешься. Тем самым
обрубается нечто,
принимаемое
по традиции, из внешних
источников. Хотя

откровение – это явно не ты сам, ты лишь принимаешь. А что ты принимаешь? Независимый опыт, говорит Кант. Что такое независимый опыт? Это опыт свободы. Он содержит в себе метафизический элемент, далее непроясняемый, однако поддающийся представлению в виде чистой ясности, или несомненной ясности тавтологии. Мы даже помыслить не можем

иначе: конечно же, место души там, где человек, — это как бы на кончике пера, но не по движению фактов открытая истина.

Значит; соединение этих двух, казалось бы, различных вещей у Канта совершается очень простым образом. Мы это видим, когда он поясняет, что наука и знание, их прогресс и развитие не могут разрушить некоторых вещей.

Например, они не могут разрушить непосредственных очевидностей веры или нравственности – что в данном случае одно и то же. Обычно считается, что прогресс просвещения неумолимо вед к разложению, распаду прежних абсолютных достоверностей, абсолютных верований – или абсолютных ценностей. Но Кант

предупреждал: просвещение
– это негативное
понятие, негативный
принцип.

Нужно научиться мыслить
так, чтобы видеть, что
эта достоверности, эти
тавтологии неразложимы, и
прежде всего потому, что
они сами являются основой
знания, а знание не может,
как бы оно ни
прогрессировало, разложить
то, без
чего само оно не может
построиться.

Феномен свободы и
достоверности ее в мире
означает: вот здесь
место,
чтобы я поступил
определенным образом,
повинуясь
сверхъестественному
внутреннему воздействию.
Это основа построения
научных методов
познания,
потому что проблемы
основания и причины, то
есть все онтологические
проблемы

уходят в эту разницу между
двумя вещами: когда мы
что-то еще не приняли, не
имели опыта независимого
мира и когда мы уже что-то
приняли и сказали уже
есть, дано и нет никакой
необходимости отвечать
на вопрос. Мы не
можем
познавать, не можем
построить корпус познания,
считает Кант, если не
поймем
следующей вещи: есть
нечто, что мы берем из

опыта принимаемых
фактов, они
фактичны лишь потому, что
даны, а не потому, что
наглядны и предметны. И
это
особый опыт – опыт
свободы, опыт
сверхчувственного,
метафизический опыт. Мы
оказались в этой
действительности, когда
приняли невыводимую
возможность
данной истины, потому что
выводимость ее

возможности была бы
нарушением
принципа определения
своего места, принципа
незаместимости и
призванности
твоего акта, который
только ты можешь
совершить, акта
индивидуации, или
конкретизации. Эту большую
интуицию Канта я могу
выразить еще так: уже
дано,
и тогда кое-что мы можем,
а что-то не можем. Но в
познании, скажет Кант; в

действии из этого
принятого ничего не
вытекает. Можно понимать
совесть, вооща
она есть, но из понятия
совести не вытекает
никакой совестливый
поступок.

Иначе говоря, ничего
вывести нельзя, поэтому
каждый раз все конкретно
и
дано. И лишь постфактум
мы можем представить
какое-либо конкретное
совестливое действие как
вытекающее из нашего

представления о
совести.

Основная интуиция Канта
здесь интуиция
"постфактум". Только
когда мир уже
коллапсировал, когда все
уже необходимо свершилось,
да, я легко могу понять,
что причина вытекает из
следствия. Потому что
связь уже есть, я могу
ее
аналитически разложить.
Но основание того,
что одного рода
вещь,

существующая в мире,
вызывает в нем
необходимым образом
существование
совершенно другого рода
вещи, – непонятно. Когда
уже есть, легко
показать,
что следствие содержится в
причине, но это когда уже
есть. Следовательно, я
могу лишь интеллигибельно,
разумно или априорно что-
то понимать, повторно же
из понятого я выводять не
могу. Это Только

ВИДИМОСТЬ, ЧТО ЕСТЬ
два акта
понимания, скажем, есть
понимаемый феномен
совести и есть
совестливый
поступок. Я могу
изобразить совестливый
поступок как следствие
понимания
совести, но ничего
подобного в
действительности нет.
Из действительности
невидимого, принимаемого
или разумного нельзя

вывести возможность
этой
действительности, и
никакими ухищрениями
нельзя отменить .факт, что
в этом
мире я должен занять место
и все будет зависеть от
того, как я его займу.
Скажем, я призван сказать
правду и я должен
совершать этот поступок
каждый
раз заново - то, что я
сказал сейчас правду,
нельзя вывести из
моего

понимания правды. Правда,
совесть –
интеллигибельные
объекты, акты их
понимания являются
априорными актами, но
ничего невыводимо. И
поэтому Кант
имеет дело с
высвободившимся миром, где
есть для меня место. Он не
исключает
меня из области
нравственности, не
выпихивает из области
познания хотя бы

потому, что ничего
невыводимо, все заново и
все конкретно.

Проблема Канта
рождается из того, что
предшествующая
метафизика, в том
числе и лейбницевская,
едва не испарила мир в
знании. Человек как
познающее
существо, как живое,
нравственное существо все
более оказывался
призраком,
почти элементом
божественного сновидения.

Все становилось
ирреальным по
сравнению с глубиной и
бесконечностью
божественного знания.

А Кант
высвобождает место для
действия, говоря: понимаю
мир как такой, в
котором
ничего не из чего не
вытекает. Пространство и
время не призрак, скажет
Кант.

И придет он ко всему
этому, уцепившись за

следующее понимание
акта
восприятия: когда мы можем
сказать, что акт
восприятия совершился,
мы уже
находимся внутри
определившегося мира,
поскольку имплицитным;
элементом
самой возможности
установить, воспринято
или не воспринято,
является
пространство, иди
пространственная

расположенность. Здесь
Кант рубит пути
лейбницевской метафизики.

ЛЕКЦИЯ 4

Я снова вернусь
немножко назад. Но сначала
одно предупреждение. О
Канте
накопилось очень много
слов – такая снежная
баба, покатали,
покатали и
разрослась. И вот, когда
Кант закладывает очередной
вираж своей мысли, мы
обычно где-то за углом
ждем, потирая руки,

с готовым ярлычком:
"феноменалист",
"агностик", "идеалист" и
так далее. А он почему-то
никогда
не оказывается там, где мы
его ожидаем. Поэтому нам
нужно пока мысленно
подвесить все заранее
известные определения,
с помощью некоторой
психотехники остановить
готовые ассоциации и
попробовать вслушаться в
то,
что Кант нам расскажет,
выходя из очередного

виража. В прошлый раз
я
остановился на "вираже",
который Кант проделывает
в отношении откровения.
Фактически он обрубаёт
религиозный ход мысли, как
философ он запрещает его
себе по следующей причине:
как бы ни было
первоначально, как бы ни
возникло
– все равно это сейчас.

Очень важная нота. Но
сразу возникает вопрос:
как же тогда Бог,
который

устроил мир для нас, без
нас и независимо от
нас? Кстати говоря,
наше

отношение к Канту после
прошедших двухсот лет
немного похоже на наше
отношение к Богу. У меня
часто возникает
впечатление, что Кант так
же как

Бог – устроил мир, все
поставил на свои места,
а мы ничего не
поняли,

запутали, и вот теперь
распутывание

первоначально
нормального и хорошо
устроенного дела
называется человеческой
историей, в данном случае
историей
мысли. Нам нужно пройти
целую историю, поломать
голову, чтобы наконец
увидеть, понять. А потом
смотришь. Кант именно это
и говорил. Поэтому Кант в
моем сознании находится на
божественном положении.

Итак, даже если за
нами, позади нас

бесконечно устроенная
вечность, а
значит, и впереди нас она
уже определена – все равно
мир существует только
сейчас, заново. Мир должен
быть устроен так, чтобы
он заранее содержал в
себе место, которое я
должен заполнить. По
Канту, устройство мира в
принципе
не определено до моего
действия, до нахождения
мною предназначенного мне
в

нем места. Фактически у
Канта возникает вопрос:
а мог ли Бог вообще
познавать? В работе
"Всеобщая история неба"
эта мысль развивается
им, в
частности, применительно к
проблеме предвидения. Кант
пытается показать, что
предвидение будущего
невозможно, если
существование вообще не
определено ни
само по себе, ни из
предшествующих оснований.

Это означает, что и Бог не мог

бы предвидеть, если под Богом мы понимаем

бесконечное и в этом смысле

конечным образом не определившееся существо.

Обратите внимание на слово

"определено",

"определилось". В ответ на вопрос, определилось или не

определилось. Кант всегда включает какое-то

событие, помеченное
признаком
конечного существования.
Ego cogito, ergo sum.
Это одновременно, как
мы
знаем уже по Декарту, и
логическая личность, и
предполагающая
эмпирический
акт осознания своим
существованием, а
существование по
определению
конечно.

Тем самым уже в
начале цитируемого мною

произведения, в
начале
мыслительной работы у
Канта образуется развилка.
Это различие между
двумя
полюсами: некоторым
независимым сознанием и
сознанием зависимым, в
юмором
возможна игра
представлений, или игра
изменений. Ранний Кант
говорит об игре
представлений, о
представлениях, которые

играют мной. Позже, в
1780-х годах,
он будет говорить об игре
изменений. Помечу здесь
важный пункт, он не виден
на поверхности: все это
обсуждается в связи с
проблемой
предустановленной
гармонии. Для Канта идея
предустановленной гармонии
есть допущение того, что
две разнородные
субстанции, две
разнородные сущности
имеют каждая внутри

себя, одна независимо от
другой, игру изменений,
причем эта игра изменений
в

каждой совершается
независимо от игры
изменений в другой.

Кант понял и
доказал невозможность
такого устройства. Отсюда
он и вышел на
проблему
реальности, на проблему
доказательства – что,
возможно, вас удивит –
реального существования
вещей вне вас,

независимо от вашего
сознания.

Значит, мы должны
разобраться с зависимым
сознанием показать, что
возможно
другое, независимое
сознание, божественное, в
котором не было бы
познания и,
в частности, предвидения.
Уже у юного Канта
возникает мысль, что для
того,
чтобы что-то познавать,
нужно конечным образом

определиться.

Рассуждение,
посвященное этому, было,
кстати, у Беркли, одного
из самых парадоксальных и
остроумных философов по
части изобретения
аргументов - а
философия есть
изобретение аргументов,
ходов мысли или троп,
то есть устойчивых и
повторяющихся фигур речи.
Так вот, Беркли рассуждал
о том же: может ли
вообще Бог познавать,
ведь это, по

определению, существо,
которое не
отличает себя от своих
состояний, и тем самым оно
не может отличать предметы
от своих состояний.
Богу по определению
должно быть приписано
интеллектуальное
созерцание, а это означает
возникновение сущности
предмета
в акте его же
восприятия. Здесь нет
опосредованного знания.
Существо,

которое не отличает свои состояния от предметов, не есть существо познающее. Это положение какими-то подпольными путями вошло в вечно заново слагающуюся и в то же время всякий раз уже построенную машину философского рассуждения. У Канта та же подспудная струя.

Я не случайно приводил цитату из зрелого Канта и просил обратить ваше внимание на слова: "но в таком сознании (в независимом божественном

сознании) вовсе не было бы понятия необходимости". А

понятие необходимости есть обязательное понятие научного и опытного

познания. Для

самостоятельного

размышления на эту тему

можно вернуться к уже

приводившейся цитате из

письма

к Герцу. Напомню ход мысли

Канта:

"Если бы мы были

способны также и к

интеллектуальному

созерцанию

(например, если бы бесконечно малые элементы его были ноуменами), необходимость таких суждений (то есть синтетических суждений) соответственно природе нашего рассудка, в котором существует такое понятие, как необходимость, совсем не могла бы иметь места". То есть в сознании, каким обладал бы Бог, в таком устройстве не существовало бы понятия необходимости.

Это очень интересный ход.

Хочу сказать, что
внутреннее биение нерва
мысли Канта – это
проблема: не
призрак ли я в этом мире.
Или, иначе говоря,
проблема реальности.

Очень
странная вещь. На
основании моего опыта
жизни и чтения у меня
сложилось
твердое убеждение, что у
так называемых идеалистов
было какое-то рвение,

какая-то плодотворная
страсть доказать
реальность мира,
реальность вещей вне
нас. Тогда как у
материалистов, какими
были, скажем, Гольбах или
Гельвеций,
такого рвения не было. Им
это казалось само собой
разумеющимся. Поэтому
очень часто их воображение
тупо молчало, мысль не
приходила в движение. Рука
не уставала бить камень о
металл, но искры не

высекались. Это пример
того,
как опасно считать что-то
само собой разумеющимся.
А с другой стороны,
опасно в присутствии
дураков проявлять рвение,
доказывая реальность
внешнего
мира, потому что по ходу
доказательства ты многое
ставишь под вопрос, многое
становится сомнительным
и слишком много
ограничений
накладывается на

человеческое познание и
сознание, на его
возможность что-либо
утверждать о
вещах. Мы очень не
любим ограничений, хотя
всякий грамотный физик
и
математик, и даже не очень
грамотный философ,
скажет, что научная
мысль
начинается с запретов.
Законы науки есть прежде
всего ограничения.

Возвращаюсь к
кантовской развилке. Мы

находимся между Сциллой и
Харибдой,
между зависимым и
независимым сознанием.
Кстати, в независимом
сознании не
могло бы возникнуть не
только понятие
необходимости, о чем я уже
говорил, но
и понятие связи. Если
бы каждое из
бесконечно малых
ощущений, или
восприятия, было
одновременно
интеллектуальным

созерцанием, то оно было бы

таковым совершенно вне связи с другим восприятием. Итак, для познания

необходимо быть конечным, необходимо определиться. Отсюда кантовский пафос восприятия, которое является разумным, или априорным. В нашем сознании

возникают необходимые понятия, например, что душа там же, где человек. Это

умозаключение разума,
потому что в
действительности сознанием
мы не можем
пространственно
определить физические
явления, мы попадаем
в круг.

Получается, что сами
физические явления мы
определяем, применяя
пространственную форму
созерцания, а потом,
второй раз, хотим
применить
пространственное понятие
уже к самому акту

сознания. Это невозможно —
везде,
где бы мы ни находились,
уже имплицирован
сознательный акт. И
тогда разум
делает вывод: если это
так, то о месте души мы
можем сказать единственное
—
что она находится там, где
человек мыслит. Это не
вывод из фактов, это
необходимое понятие
разума. Здесь есть тот
оттенок, тот пафос,
который потом

выразится в знаменитом
учении Канта об
антиномиях. Кстати,
своих
комментаторов и
поклонников Кант
предупреждал, что его
учение началось с
проблемы антиномий.
Заметьте, не с размышления
о смерти и бессмертии, в
то
время как предполагалось,
что всякий метафизик – а
Кант метафизик, то есть
философ в старом смысле
слова, – должен начать

свои размышления с вопроса
о
Боге, или смерти и
бессмертии. Движущим и
исходным для
кантонского
рассуждения была мысль об
антиномичности. Но под
антиномией Кант понимает
не
просто противоречие.
Антиномия есть
естественный продукт
разума, внутреннее
устройство нашего
познания, или, как говорит

Кант, "естественная
антитетика
разума". Это не то, что
рождено моей хитростью,
что рассудочно рождено,
нет,
это естественный продукт
того, как мы определились.

Значит, для того, чтобы
мы познавали мир, он
должен быть миром, в
котором
мы определились, то есть
таким, где что-то уже
должно было случиться.
Например, должно было
случиться мое

существование. Мир
должен быть так
устроен по своим
физическим законам, чтобы
допускать эмпирическое
событие
извлечения некоторым
чувствующим существом
некоторого опыта. Не
то
содержание, которое мы
видим потом изнутри
извлеченного опыта
(видим
некоторым
интеллектуальным взором,

сидя внутри содержания,
смотря на
предметы и предполагая,
что они суть предметы сами
по себе), но сам акт
извлечения опыта, само
эмпирическое событие
извлечения опыта.

Нам необходимо уловить
и крепко удерживать этот
оттенок. Такой ход вполне
ассоциируется с
феноменологическими
рассуждениями XX века –
Кант выполняет
элементарную процедуру
феноменологической

редукции. И совершается
она Кантом
посредством простых слов:
мир, частью которого
являюсь. Потом она же
формулируется в словах:
законы рассудка есть
одновременно законы
природы,
причем имеются в виду
законы природы вообще,
не конкретные
физические
законы, а любой закон,
в той мере, в какой
в нем есть термины

"естественное",
"природное",
"естественная связь" и
так далее. Наличие
такого термина означает,
что мы смогли увидеть
мир как естественно
устроенный, и это значит,
опыт извлекается из
мира по тем же
законам,
которые внутри опыта
формулируются как
физические.

Однако в каждом шаге
моего рассуждения были

термины, которые еще никак не
определены. Очевидно,
это неизбежно. Нельзя
двигаться так, чтобы
не
предполагать того, что
может быть определено
только через десять
или
пятнадцать шагов. Мы
многого пока не знаем: не
знаем термина
"восприятие",
не знаем, что такое
"вещь", "свобода",

"тавтология", хотя обо
всем этом я
уже говорил. Мы не знаем,
что такое "мир", и тем
более не знаем таких
более
поздних кантовских слов,
как "трансцендентальная
апперцепция", "единство
субъекта". Мы на самом
деле не знаем,
действительно ли
пространство и в
каком смысле оно является
имплицитированным в самом
определении того, что

такое восприятие, что
вообще значит связь
пространства с
восприятием, с
фактом, что что-то
воспринято.

Пока мы лишь
установили, что
пространственное
определение
имплицировано
всякий раз, когда мы можем
сказать "воспринято", что
воспринять - значит
определиться, а если
определились, то уже есть

пространство. Кант
выражает
это в форме идеи
множественности миров. В
его первой работе "Об
оценке живых
сил" она сформулирована
как указание на
несвязанность пространств
совершенно
разной природы. И когда
Кант говорит о мире,
частью которого мы
являемся, то
в этой формулировке у него
присутствует устойчивая
тема некоторых сущностей,

которые могут находиться
вне связей нашего мира,
образовывать совершенно
особый мир. Он особый
потому, что
образуются эти
сущности по
пространственной связи
какого-то иного рода.
Причем располагаются в
точке,
где мы определились
согласно своему
пространственному
расположению, а другой
мир не знаем и не видам.
Не обязательно

предполагать другой мир
где-то на
бесконечных, миллионных
расстояниях - достаточно
допустить
множественность
миров в метафизическом
смысле, то есть даже в
точке.

Однако пока мы ничего
этого не знаем, все это
нам не ясно. Не ясно это
и
самому Канту. У него все
время фигурирует, нарастая
по экспоненте, термин

"определенное" понятие,
"определенный" мир,
"определенное"
восприятие. В
слово "определенное" нужно
вкладывать, кстати,
оттенок известной
физической
проблемы. Во всякой науке,
и в особенности в физике,
задача состоит в том,
чтобы описывать события
некоторым уникальным
образом – это
проблема
уникальности физического
описания. Иначе говоря,

определенность в том,
что
вещь или ход события
описаны некоторым
единственно полным
образом. Тогда мы
имеем вещь, которая
вполне определилась.
Итак, слова
"определилось",
"полнота" фигурируют у
Канта все время.
Пытаясь что-то
объяснить, мы
постепенно накапливаем эти
слова для понимания.

Однако нам пока ничего
не
ясно. Все точки у Канта
нащупаны как бы сразу:
зависимое и независимое
сознание, идея конечности,
идея оснований, которые
содержат в себе не
знаемый нами элемент, но
должны приниматься за
факт. Все это уже есть —
но
Кату еще не ясно. И
прояснение есть история
мысли Канта, или
история

возникновения аппарата, на
языке которого все
приобретет ясность. Я
имею в
виду аппарат
трансцендентального
анализа, где будет,
например, ясно, почему
пространство – элемент,
имплицированный в
воздействии вещей на
органы
чувств. Кант найдет ответ,
он покажет, что
пространство есть чистая
форма

нашего созерцания. Это его
ясность, его ответ,
который можно принять или
не
принять, но даже не
принимая, нужно увидеть
содержание, что здесь
обсуждается и решается.

В качестве
предупреждения и указания
на то, о чем здесь
идет речь,
приведу рассуждение Канта
из письма к Осману от
сентября 1789 г.
Замечу

только, что говоря о
мире, частью которого
я являюсь, в котором
я

определился, Кант с
самого начала берет
ноту "имманентиста", а
не

"трансцендиста".

Рассуждая, что в
независимом сознании не
могло бы вообще
быть понятия
необходимости, что
независимое, божественное
сознание не могло

бы познавать, Кант
отталкивается от
экзистенциального
принципа cogito, то
есть принципа
существования Я, когда в
мире возможны акты
познания. И в этой
связке у Канта есть одно
интересное различие:
того, что можно
воспринять,
не зная и не задавая
вопросов о причинах
воспринимаемого, и того,
что нельзя
воспринять, не зная.

Маленький пример.

Представьте себе, что кто-то, принадлежащий к другой,

инопланетной цивилизации, наблюдает театр на Таганке или японский театр. На сцене движутся люди.

Допустим, что этот кто-то обладает таким словарем

знания, в силу которого он узнает, что это человеческие существа, движущиеся

и что-то говорящие на какой-то деревянной

площадке. При этом он может соотнести произносимые слова с некоторыми предметами. Сказанное ими слово и одновременное указание пальцем на предмет соотносятся в его сознании, и тогда слово приобретает значение. Однако что он мог бы понять в этом представлении? Очевидно, существует то, чего он не мог бы понять, если бы не

знал, что это театр! Ведь
знание о том, что это
театр, не задано
внешним
описанием, оно
дополнительно к нему. Если
вы не знаете, что
перед вами
театр, то ни из чего, что
говорится и делается на
сцене, не вытекает знание,
что это театр. Вы должны
уже знать, что это театр,
чтобы воспринимать все
как театр. Так же как вы
должны знать, что трековые
следы в камере Вильсона

есть следы частиц, ибо сами следы не несут на себе надписи "мы частицы".

Я прошу извинить меня за отступление, но Канта можно и нужно воспринимать только с максимально расширенным набором ассоциаций, заходящих в разные области. Итак, Кант пишет в письме к Осману:

"Я могу воспринять падение тела, даже не подумав о причине этого падения

(то есть могу воспринять
падение в качестве
падения; что такое
воспринять?

воспринять что-то в
качестве того, что есть:
тело падает; воспринять
падение

тела - значит воспринять
его в качестве
падающего; тело всегда
падает

относительно каких-то
других предметов, и я
воспринимаю - падает
тело,

говорит Кант), но я не могу воспринять то, находятся ли вещи вне друг друга или рядом друг с другом, воспринять, не имея заранее представления о пространстве как чувственной форме созерцания, только посредством которой я и могу впервые воспринять вне друг друга нахождение вещей...

Конечно, понятие о пространстве не должно

и не может
предполагаться
заранее, ибо понятие мы не
получаем, а вырабатываем.
А внешнее, то есть
созерцание чего-то в
качестве внешнего, само
восприятие того, что одна
вещь
вне другой или расположена
рядом с ней, само это
восприятие предполагает
априорную форму.

Кант по ходу этой мысли
различает два типа явлений
в мире. Есть то, что

мы можем воспринять в
качестве такового, не
выходя за пределы, не
обращаясь
к другому. Например, я
воспринимаю падение тела
без знания причин
падения.

Но я не могу воспринять –
вправо или влево, до
или после. Вещи в
моем
восприятии не могут
определиться как после,
до или рядом, если у
меня

априорно нет
пространственной и
временной формы
созерцания. Эта
проблема
может быть помечена и
иначе – как проблема
внутреннего, того, что
всегда
дополнительно к описанию и
независимо от него. Так,
знание о театре как
театре принадлежит тому
миру, внутри которого
театр возник. Знать об
этом по

внешнему описанию нет
никакой возможности, нужно
или быть внутри мира,
или

найти способ оказаться
внутри него. Точно так же,
как мы не можем, найдя
штопор и описав его по
физическим законам,
узнать, что это такое,
если не

знаем, что в этой
цивилизации жидкость
хранится в бутылках.

Сам по себе
физически описанный штопор
есть абсурдный предмет.

Ведь можно представить себе, что в другой цивилизации при соблюдении тех же законов винтового движения жидкость хранится не в бутылках, а, скажем, в каких-нибудь магнитных ловушках и извлекается не штопором. Значит, существо, в мире которого нет штопорного обращения с жидкостью, оставаясь в терминах

физических законов,
никогда не нашло бы
предмета, будь он даже
перед его
носом: штопор дня него
бессмысленный, абсурдный
предмет, похожий на
рисунок
голландского графика
Эшера.

Значит, у нас две
категории явлений:
первые, которые мы
воспринимаем,
даже не задаваясь вопросом
о причинах, и те, что мы
воспринимаем, только

если знаем. Но знаем не
само восприятие – оно
должно эмпирически
случиться,
– а знаем что-то другое. И
тогда воспринимаем так,
как случается. Но я снова
ушел от Канта. Продолжу:
"...внешние
представления, к
которым относятся
также и представления
тела эмбриона, тоже
лишь в той мере
могут
производиться иди
возникать, в какой мере

восприятия нашей
способности
представления аффицируются
согласно этой форме...".

То есть из воздействий
мира воспринимаются только
те, которые с самого
начала, как будто в
некотором силовом поле,
располагаются по
траекториям
этого поля, заданным той
формой, которая есть у
эмбриона. Такое
воздействие
воспримете" в качестве
внешнего, если оно с

самого нашла примет ту
форму,
которая есть в
пространстве этого
эмбриона. Пространство
– как некое
химическое воле. Если
падающее воздействие не
примет его форму, оно не
будет
воздействием.

Итак, в случае
фактов, требующих для
их восприятия чего-
то
дополнительного, возникает
проблема априорного. Мы

можем постигать только вещи, которые относятся к миру, в котором уже что-то случилось. Это случившееся как бы всегда впереди или позади нас; можно сказать и так: каждый раз уже случилось многое. Уже случившееся, независимо определившееся есть внутренний элемент мира. Как знание, что это театр, а это штопор. Ведь описание штопора в терминах физических законов или описание видимого

движения людей на сцене,
их жестов и слов не
обладает чертой
определенности.

Чтобы определиться, мы в
первом случае должны
добавить все внутреннее
знание
о способе хранения
жидкости и ее разливании,
а во втором – добавить
знание,
что это театр. Это и есть
кантовская проблема
синтеза, или
синтетических

суждений априори. Или
проблема расширения
знания.

Вся философия Канта в
ее технической части, те
есть в части развиваемого
аппарата анализа, а не
просто духовных идей,
является решением одной
проблемы – синтеза. Но
просто сказать "проблема
синтеза" – это произнести
не
более чем ученое слово.
Скажем, я опишу вам,
догматически
воспроизводя

кантовские формулы, что
такое синтетические
суждения априори, потом
добавлю,
что Кант того-то
недопонял, в том-то
ограничен... Будет набор
слов. А чтобы
было понятно, мы пытаемся
реконструировать это в
качестве возможности
своего
вечно живого движения
мысли. Вот я сказал:
синтез означает, что
обнаружение

факта, описание его не
обладает определенностью,
если к нему что-то не
добавлено. Причем
добавляемое независимо
от содержания описания.
И это
добавление независимого
есть расширение, синтез.
То есть тем самым
Кант
накладывает ограничения,
или связку, на мир. Он не
допускает, что нечто в
мире может проявляться и
быть" предметом нашего
суждения трансцендентным

образом, дискретным
образом, если под
дискретным понимать
независимость от
связи, налагаемой
внутренним или
случившимся. Любые
действия, проявляющиеся
в мире, должны
располагаться (или мы
должны обладать
возможностью непрерывно
располагать их) по форме,
данной случившимся.
Например, воздействия
на

эмбрион в некотором
химическом поле являются
предметом и термином
нашего
рассуждения, если мы
можем расположить их
по форме
пространственного
созерцания, присущего
эмбриону. Заметьте, я
снова употребил непонятный
пока
термин "созерцание". Но я
уже говорил, что такое
синкретичное
употребление

терминов неминуемо. И оно требует от нас, чтобы, сделав вираж, мы снова вернулись и захватили неразъясненную часть последующим движением, а потом снова вернулись, захватили и потянули какую-то другую часть - только так мы, может быть, что-нибудь поймем.

Значит, повторяю, действия, не обладающие внутренней постижимой нами

связью и тем самым
совершающиеся как бы
поверх, помимо
пространства и
времени, не могут быть
предметом и материалом
нашего суждения о
мире.

Божественное действие или
вещь в себе
проявлялись бы без
ограничения,
наложенного на них
причинной связью,
пространственно-временной
определенностью. То есть
очаги действия

произвольно вспыхивали
бы в
неопределенных и
неопределимых точках
мира, подобно
божественному
присутствию поверх
пространства и времени. На
фоне кантовской мысли
тянется
прежде всего эта проблема.

Я уже говорил, что
есть основания, которые
работают и оказываются
плодотворными в нашем
познании в той мере, в

какой мы их не
пытаемся
разложить дальше. В
"Критике чистого разума"
Кант буквально,
текстуально
выражает мысль, что
существует такого рода
анализ оснований явлений,
который
именно фактом разложения в
анализе этих оснований
уничтожает те явления,
которые мы хотели
объяснить и к которым
хотели прийти, идя от
этих

оснований. То есть анализ
ликвидирует условия, на
которых только и можно
понять и объяснить.

Условием того, что мы
можем понять частные,
или

отдельные, явления
оказывается

фундаментально

принимаемый элемент

неизвестного. Эта

современная кантианская

нота была, в частности,

у Нильса

Бора, когда он, в связи с
разъяснением принципа

дополнительности и
принципа
соответствия, говорил о
жизненных явлениях – что
в этой области слишком
сильная детализация
принципа жизни может
помешать понять явления
жизни. Они
распадутся, и распадутся
именно потому, что мы
слишком далеко зашли в
попытке разложить само
основание, сам принцип
жизни. Принцип жизни
относится

к тому, что мы, в том
числе следуя Канту, должны
принять как факт, но
факт
весьма странный.

Это неразложимый факт.
Здесь мы снова в
кантовской теме теперь,
когда уже
есть. Но дело в том, что
за факт, за данность нами
принято нечто, содержащее
разнородность. Здесь
содержится некоторый
ненаглядный, умозримый,
непредметный и в этом
смысле метафизический

элемент. Например,
когда я
говорю, что душа там, где
человек, что она
пространственно
определена там,
где пространственно
определен человек, без
дальнейшей детализации,
без
подразделения в
пространстве, - то
предмета этого
высказывания, этого
умозаключения в мире нет,
мы не можем его себе

наглядно дать. Потому что
мы
должны были бы представить
его в пространстве, а мы
только что сказали, что
душа там, где мыслится о
пространстве, то есть
там, где человек. Это
умозримый элемент,
ненаглядный, или
непредметный. У
выявляемого и
описываемого Кантом ядра,
или вселенной, мысли есть
сердцевина, являющаяся
беспредметной мыслью.
Зрелый Кант будет говорить

в этой связи об
"объекте
вообще", понятие которого
не имеет предмета. Я уже
употреблял термин "законы
природы вообще". Понятие
"природы вообще" не имеет
предмета. Описывая разные
соединения, синтетические
связи. Кант тысячу раз
разъясняет, что есть
понятие "соединенного" –
того или иного, тогда
как понятие
"соединенного
вообще" не имеет
предмета. Поэтому Кант

скажет, например, что
понятие
единства (обратите
внимание), которое
употребляется, когда
говорится о
соединении вообще, не есть
понятие единства, которое
содержится в таблице
категорий. Понятие
существования, которое
применяется к акту
определенности
в мире (мир может быть
только такой и только о
таком мире можно говорить,
в

котором случилось,
например, существование
Я; Кант будет называть
его
чистым, трансцендентальным
Я), не есть термин и
понятие существования,
записанное в таблицу
категорий. Категории через
схему имеют предмет, а
есть
уровни употребления тех же
понятий, где они не имеют
предметов. Просто слово
то же самое.

Устраните из
словосочетания "предмет

вообще", "существование
вообще" и
так далее все ассоциации,
которые вносятся из
формальной логики.

Отличение
предмета вообще от
предмета не есть здесь
отличение в смысле
абстрагирования
и обобщения. Все дело в
использовании языка, а он
– какой есть, других слов
у нас нет. И поэтому
философское мышление
работает, только помещая
слова в

контекст, контекстуально.

Элемент беспредметного, являющийся Мыслью с большой буквы, не та или иная мысль, а Мысль – это та мысль, которая и есть, по Пармениду, Бытие. Мысль, к которой относится тезис о тождестве мышления и бытия. Так вот, этот непредметный, метафизический, инородный в принятой данности элемент есть нечто, что мы не можем предположить, поскольку

это независимый элемент,
сам
впервые придающий
определенность миру.
Никакой воображаемый
инопланетянин не
может предположением
ввести внутренний элемент
знания, что нечто
видимое
есть театр. Как не может
ввести и предмет,
являющийся внутренним
элементом
цивилизации, в которой
принято хранить жидкость в
бутылках. Это нечто мы не

можем предположить,
открыть в фактах как
некоторые натуральные
свойства. Оно
не продукт абстракции
натуральных свойств
предметов. Например,
факт, что
нечто является
инерциальной системой
отсчета, нельзя извлечь
абстракцией из
натуральных свойств
предметов. И он не
является обобщением
наблюдений. Как

не есть обобщение
наблюдений решение, где
находится душа, или
решение, что
такое доброта. А ведь
сказав "добрый человек
добр", мы поняли, что
такое
доброта.

Значит, с одной
стороны, мы неспособны это
предположить или
рассудочно
выдумать, а с другой
стороны, неспособны
извлечь из фактов. И это
то, что

античная философия, а
вслед за нею Кант называет
разумом в смысле
рацио,
пропорции между двумя. В
основе философского
умозрительного мышления
лежит
знание, содержащее в себе
разнородные вещи. О
разнородности Кант
говорит в
таком аккорде: объединено
в одном познании или
объединено в одном
сознании.

Что объединено? Прежде
всего Кант говорит о
двух способностях души
–

рассудочной и чувственной.
И обсуждает он это в
контексте идей и
понятий

теории предустановленной
гармонии Лейбница.

Исходная мысль Канта
состоит в

том, что чувственность и
рассудок совершенно
инородны и нельзя от
одной

перейти к другому по
степенному различию,
нельзя представить
рассудок как
степенное улучшение иди
очищение чувственности.
Они различны радикально
и
принципиально. Фактически
это повторение
декартовского различения
тела и
души, протяженного и
мыслящего. В аппарате
философского исследования
руками

Канта заново заработало
это различие. У
Канта все время стоит
эта
проблема, и он невольно
постоянно возвращается
к ней, в том числе в
контексте проблемы
реальности и идеализма.
Я приведу цитату из
зрелого

Канта:

"Мы сами для самих себя
являемся прежде всего
предметом внешнего
чувства,

ибо иначе мы не могли бы
воспринимать нашего места
в мире и созерцать себя в
отношении с другими
предметами (если мы
пытаемся снова
пространственно
расположить нечто, что уже
определилось в
пространственном
расположении, то
производим незаконное
удвоение – это и есть
двоящиеся феномены,
естественным
образом возникающие в
нашем мышлении,

естественно двоящийся
взгляд) . Поэтому
душа в качестве предмета
внутреннего чувства не
может воспринимать свое
место в теле, но находится
в том месте, где находится
человек" [E19] .

И здесь же:

"Предустановленная
гармония Лейбница с
необходимостью ведет с
собой

идеализм: поскольку в
ней каждый из двух
субъектов участвует в
игре

изменений для себя самого
без влияния другого
(поскольку это влияние мы
не
можем определить в
пространственных терминах,
следовательно, этого
влияния
нет; пространственный
термин имплицирован в
определении того,
воспринято или
нет, воздействует или
нет), то один из них вовсе
не нуждается в
определении

существования и состояния
другого. Но так и
внутренние изменения не
могут
быть в своей возможности
поняты без чего-то
внешнего, что содержит
основание
[этих изменений]".

То есть мы должны
определить нечто как
воздействующее на нас,
чтобы
определиться в восприятии
наших собственных
внутренних изменений
состояний.

Это, говорит Кант,
исчерпывающий аргумент
для доказательства
реальности
внешнего мира.

Замечу, чтобы к этому
больше не возвращаться и
чтобы у нас не было
недоразумений, что термин
"идеализм" Кант
употребляет только в одном
точном
смысле. Само
употребление термина
"идеалист" есть во
многом дань

терминологии времени. А мы этот термин законсервировали и до сих пор повторяем в своих корыстных интересах, потому что мы все внутри своего времени. И классификация Кантом видов идеализма есть дань времени. Так вот.

Кант отличает свой "идеализм" от того, что он называет "материализмом", а

именно "материализмом
духов". Я считаю, говорит
Кант, идеальным то,
что
идеально, и прошу
воздерживаться от каких-
либо попыток представить
себе,
изобразить нечто, что
только идеально в виде
наглядных, материальных
предметов. Вот от чего
отличал себя Кант, и
в этом единственный и
исчерпывающий смысл
термина "идеалист".

Итак, внутренние
изменения не могут быть
поняты в своей
возможности без
чего-то внешнего, что
содержит основание этих
изменений. Иными
словами,
пространство есть
элемент действия
предметов на мои
чувства. Кант
подчеркивает
расположенность
пространства как внешнее
основание изменений

состояния. В определении
воздействия на органы
чувств имплицировано
пространство, оно
необходимый элемент
изменения во
взаимодействии как моем
изменении. А изменения,
которое не осознано
как мое изменение,
не
существует. Оно есть лишь
в смысле зависимого
сознания, с которым
играют, а
оно само даже не знает,
что у него есть изменения

состояний.

Я вновь возвращаюсь к проблеме неоднородности. Значит, мы определяем мир в зависимости от того или иного типа связности пространства.

Пространство другой природы дало бы другой мир. В этом же мы определились как относящиеся к миру познавательным образом, причем в той мере, в какой этот мир

имплицитованно определен
нами в качестве
воздействующего, с
априорным
допущением
пространственной
определенности. Но где же
связь, если мы, приняв
нечто за далее
неразлагаемое, разделяем
феномен познания на
идеальное и
эмпирическое? С одной
стороны, он идеален,
поскольку мы не можем
определить

место сознания – говоря,
что оно там, где
сознающий человек, мы
лишь

обозначаем иносказанием
нашу невозможность
определить. С другой
стороны,

эмпирическое для Канта
есть вполне физический
принцип в
чувственности. В

нашей психике происходят
физические события, по
природе такие же, как и
в

физическом мире вне нас.

Эти два элемента –
идеальное и эмпирическое
– явно разнородны. Ибо
в
душе, место которой мы не
можем определить,
находятся сущности
идеальные,
мыслимые душой вне
пространства и времени.
Восприятие того, что
идеально, мы
осуществляем, не
подразделяя и не локализуя
воспринимаемое в
пространстве и

времени. Что такое круг,
мы понимаем и
воспринимаем, не прибегая
для этого к
локализации понимаемого в
пространстве и
временипознании с
эмпирическим.

Скажем, априорная
пространственная форма,
присущая эмбриону,
локализует
воздействие на него в
пространстве и времени. И
это является условием
того,

что вообще что-то
действует на эмбрион
извне, действует как
среда,
подталкивает его к
развитию. Среда должна
принимать уже существующую
форму,
чтобы воздействовать в
качестве среды. Но это
совершенно инородный
принцип,
скажет Кант. И тем не
менее это соединено в
одном познании. Более
того, о

Лейбнице Кант скажет, что тот в действительности теорией предустановленной гармонии решает проблему соотношения между двумя разнородными субстанциями.

А на самом же деле это вопрос о соотношении между двумя разнородными силами одной субстанции, между чувственностью и мышлением, идеальным и эмпирическим.

Проблема Канта в том и состоит, чтобы понять и

удерживать это вместе. А
понять сложно. Мы включены
во взаимодействие мира
как существа, которые
одновременно мыслят в
терминах вневременных и
внепространственных
сущностей
и в то же время
индивидуализируют их,
конкретизируют их в
эмпирических
пространственно-временных
локализациях. Чтобы все
это могло случиться, — а
Кант уже в работе "Об
оценке живых сил" идет к

этой проблеме, - мы
должны
иметь полное основание. Я
уже обращал внимание на
просвечивающие золотой
ниткой в ткани кантонского
текста слова
"определенность" и
"полнота". Полная
определенность. Нечто
определившееся и полное.
Чтобы понять, о чем
идет
речь, я переиначу термин
"полное основание" в
более развитый и
поздний

термин Канта - "полное
общение субстанций во
взаимодействии". Итак,
чтобы мы
в мире вообще что-то
могли воспринять,
локализовать в
пространстве и
времени, субстанции мира,
внутри которого мы
воспринимаем, должны
находиться
в полном общении, должны
быть в полной
провзаимодейственности.
Это опытный

принцип. Принцип полного общения субстанций вместе с принципом внутреннего элемента, того, что мы принимаем в качестве уже случившегося (уже многое случилось), задают то, что Кант ранее называл "формой мира". Не случайно диссертация Канта, написанная в 1770 году (следующий за годом, который, по словам Канта, принес ему свет, и хоте сам свет не

изложен в диссертации,
ответы его лежат на
ней), посвящена
проблемам формы
интеллигибельного,
форме умопостигаемого и
чувственного миров.
Повторю еще раз: два
понятия,
два термина – "полнота" и
"определенность" – задают
форму мира. А форма мира
есть одновременно форма
того соединения, которое
мы находим как
соединенное

В одном опыте, хотя
соединенное совершенно
инородно, или разнородно.

ЛЕКЦИЯ 5

Прошлый раз мы
остановились на
терминах "форма мира",
"полнота" и
"определенность". Мы
убедились в том, что все
линии кантонского
движения
мысли сходятся в одном
опыте, в некоем соединении
разнородных вещей в одном

опыте. И это соединение,
как и сама возможность
существования одного
опыта,
является проблемой.

Здесь нам нужно, как
выражался Кант, с
толком
сумасшествовать [E20]. Он
цитировал Теренция,
показывая неизбежную
антиномию,
которая возникает, если мы
исходим из того, что некое
сознающее, чувствующее
существо, постигающее мир,
само, в свою очередь,

занимает место в этом
постигаемом им мире.
Поэтому, когда мы хотим
разобраться в природе
духовной
сущности, побуждающей
тела к движению или,
наоборот, к пассивному
восприятию, то мы
занимаемся фактически
несуществующим
предметом, чем-то,
что мы не можем
представить качестве
предмета. И рассуждать об
этих вещах,

говорит Кант, значит то же самое, что с толком сумасшествовать. У Канта это

сознание обострено тем, что он уже нащупывает и начинает четко понимать природу и возможности философствования, в отличие от науки.

Эта тема начинается у юного Канта, и в последующих работах 1756 – 1759

годов он пытается выяснить, чем философия

отличается от математики. В философии нельзя записать и забыть, помня лишь форму написанного. Другими словами, мы не можем придать шагу нашего рассуждения такую символическую форму, записав которую на последующих шагах рассуждения не должны были бы заново, снова обращаться к этому первому шагу и

восстанавливать, как он
был
сделан. Мы можем
облегчить усилие нашего
мышления удержанием
самой
символической формы
записи – знаковой,
языковой, – соединяя
ее по
определенным правилам с
другими знаковыми
формами. Философия же
не дает
такой возможности – хотя
бы потому, как выражается
Кант, что философия под

знаки никогда не может
подставить предмет in
concreto, то есть
наглядный,
независимо от операции
рассудка выделенный и
данный предмет. В
философии
приходится на каждом шагу
рассуждения держать в
голове и тянуть за собой
все
нити, не имея возможности
передоверить что-то той
памяти, которую несут
символы, знаковые записи.
Ограниченность,

неизбежность для нее
держания
всего очень беспокоит
Канта, философия
действительно похожа на
некоторый
странный язык, лишенный
его свойств, потому что в
языке мы можем держать
прошое фиксирующим его
знаком и не распаковывать
знак на каждом шагу, а
философия должна
распаковывать каждый шаг и
все время держать все
вместе.

Отсюда даже в работе Канта
"Всеобщая история неба",
не имеющей, казалось бы,
никакого отношения к этим
духовным проблемам,
появляется рассуждение о
том,

как мышление может
уставать от напряжения
и быть не способным
из-за
усталости это напряжение
держат.

Это чувство философии
закрепляется у Канта
еще одним четким
ходом.

Держание и есть, по Канту, метафизика. Предметом метафизики является невидимое. Помните, в письме Земмерингу "Об органе души" Кант говорит, что эта работа адресована человеку, который занимается видимым в человеческой душе, от того (то есть автора), который занимается невидимым. Это поздний

Кант. А у раннего Канта та же мысль выражается словами: метафизика и философия, что то же самое – это чувство идей. Или некое духовное ощущение, в котором устранена содержательная и материальная его сторона. Здесь у нас впервые появляется термин "идея". В ранних работах он фигурирует в контексте рассуждений о систематической связанности мира. Этот термин возникает в

таким словосочетанием:

"систематическая
связанность мира и ее
объективные
идеи"; то есть идеи – это
идеи связи, идеи формы,
они формальный элемент.

Итак, в ранних работах
Канта это связано с
проблемой формы мира,
самой
сложной проблемой.

Понять кантовское
понятие формы или
формального
равносильно тому, чтобы
понять все, если это,

конечно, возможно. (Так же как

Кант не смог до конца
понять самого себя, так и
мы никогда не поймем, но
по

дороге напряженного
непонимания чего-то мы
что-то другое, если
повезет,
поймем) Пока я пытаюсь
породить у вас хотя бы
ощущение этой проблемы.

А

поскольку мы знаем, что
метафизика – это духовное
ощущение, то нет ничего

страшного, если мы
останемся на уровне
ощущения

Я уже говорил, что
nervus probandi философии
Канта является вопрос:

что
значит "воспринять".
Теперь я иначе выражу этот
вопрос. Он одновременно
у

Канта означает: что значит
или что такое мир? В слово
"мир" мы будем пока
вкладывать оттенок
"мирского" как отличного

от чего-то невидимого,
или
метафизического. Каждый
раз, ставя вопрос, что
такое мир, мы, по
Канту,
должны понимать, что
возникает он в ситуации,
когда уже многое
случилось.
Или другими словами: если
мы нечто называем миром,
то мы имеем дело с
некоторым уже случившимся
соединением. С таким
событием извлечения
опыта,

когда этот опыт необратимо превратился в извлеченное знание. Для Канта это событие как бы предшествует такому рассуждению о мире, которое рассматривало бы его в свете трансцендентного вмешательства или проявления в мире некоторого трансцендентного действия, вторгающегося независимо и помимо случившегося в мире соединения.

Случившееся соединение
и содержит то, что мы
вслед за Кантом
назвали
"формой". Форма есть
возможность связи или
возможность структуры, . Я
говорил
уже, что мир есть некая
систематическая связь
явлений - не то, что
формируется конкретными
законами, но то, что
существует как
систематическое
согласование всего
разнообразия законов.

Это согласование дается
формой
мира. На теоретическом
языке форма мира есть
возможность той или
иной
структуры. Пока я фиксирую
это выражение как
догматическую формулу,
еще не
имея возможности ее
пояснить.

Начиная же пояснение,
обращу снова внимание на
саму зацикленность Канта
на формальном, на форме.
Кант – мистическая душа,

богобоязненная и в то же время подавляющая в себе любую склонность к самоугождению. Он держит духовное ощущение формы. А ведь мы всегда сами себе очень нравимся, и крайним проявлением этого является сознание, что в нашей жизни участвуют высшие сивы. Для пиетической же души Канта такое представление о высших силах было тем, что англичане называли бы

selfindulgence -
самоугождением или
угодительным углублением в
самого себя. Будто мы
такой пуп земли, что
Бог

только и занимается тем,
чтобы наблюдать за нашими
действиями, награждать
нас, проявлять свое
присутствие тем, что нам
помогать. Тем самым у нас
якобы
появляется право
провоцировать Бога: давай,
я поступлю так, а ты
докажи свое

существование тем, что
выручишь меня. Такое
самоугождающее углубление
в себя
отвратительно для Канта.
Уверяю вас, что вся
философия Канта есть
просто
теоретическое, понятийно-
языковое, аппаратное
оформление этого основного
его
духовного ощущения. Оно
максимально просто, но
удержаться в нем
чрезвычайно

трудно — трудно не
впасть в
самоугождение. Мало
почувствовать
отвратительное, нужно
удержаться на определенной
ноте, и форма — это то,
что
относится к нашей
способности удерживаться.
Мы удерживаемся и
локтями и
ногами, опираясь на форму.

Если вы посмотрите
рассуждения Канта о том,
что первично в человеке,
зло

или добро, считать ли
человеческое существо по
природе добрым или злым,
то

увидите, что Кант проходит
по краю пропасти этой
неразрешимой проблемы.

Ему
ясно одно, что путем
эмпирического исследования
истории, или
исследования
самих себя, мы не можем
окончательно установить,
что по природе присуще
человеку как существу
натуральному. Но как

философы мы можем
поить, что
склонности у добру в
натуральном смысле этого
слова не может быть.
Ведь
склонность в нас есть
нечто, что действует
помимо нас. Если "мы
склонны",
то, следовательно, о
склонности мы можем
забывать, а она будет
себя
показывать. Тогда это
очень похоже на

математику. В
математике мы можем
забыть, но у нас есть
запись предшествующих
шагов рассуждений, и мы
можем

взять только этот
записанный результат и
связать его по некоторым
законам с
последующими шагами.

Однако мы только что
установили, что если
мы
философствуем, то забывать
нельзя. Нужно все тянуть
за собой и держать. В

ЭТОМ СМЫСЛЕ НАШИ СВОЙСТВА
НЕ ПОХОЖИ НА ТО, ЧТО
МОЖЕТ БЫТЬ ФИКСИРОВАНО
МАТЕМАТИЧЕСКИ. (В данном
случае я пользуюсь
аналогией математики
как

облегчающей понимание, я
не рассуждаю о математике
как таковой.)

Итак, не может быть
склонности к добру как
если бы оно у нас уже
было и
действовало, а мы могли бы
о нем не помнить. Добро,
по глубокому ощущению

Канта, должно делаться
специально, мы должны
иметь на это силы или
внутреннее состояние. А
внутреннее состояние
есть то, что в
своих
естественнонаучных
занятиях Кант превращает в
проблему формы. Иными
словами,
то, что я назвал
систематической связью
мира, для которой
имеются
объективные идеи, есть в
то же время внутреннее,

или внутренняя связь.

Мы

будем неоднократно иметь с этим дело. Я сказал, что добро должно делаться специально, с соответствующей на это силой – должно содержаться формой.

Давайте теперь известную парную категорию форма – содержание выразим так: разобьем слово

"содержать" или "содержание", введем дефис, чтобы

почувствовать, что такое форма. Форма – это то, что содержит. Так же как хорошо скованный обруч содержит. Форма есть некоторое со-пряжение или такое напряжение, что оно может держать. То, что содержится, то и будет со-держанием.

Оказывается, добро есть такое содержание, которое должно со-держать. И мы ясно понимаем тогда, что такое зло в

метафизическом смысле
слова, в
философском смысле,
который мы можем понять
нашим духовным ощущением.
Зло –
это просто
предоставление себя
стихийному ходу дела,
поток. Это
распущенность. По Канту,
предоставление чего-то
стихийному ходу есть
склонность, или изначально
злое, присущее
человеческой природе. Если
же мы

начинаем говорить о форме
и о духовном ощущении,
которое форму схватывает,
о
том, что форма должна
держаться, то мы явно не
можем иметь в виду
просто
психологические качества
человека, которые, как
картофелины в мешке,
лежали
бы в его душе и были бы ей
"свойственны". Однако у
нас есть тот язык,
который есть, и он
утверждает добро и зло

как нечто натуральное,
как
натуральные предметы.
Поэтому лишь из
конкретного контекста
кантовских
рассуждений мы можем
восстановить иное
понимание того, что такое
изначально
злое в человеке. Конечно,
это не злоба в
психологическом смысле
слова, не
агрессия, как мы могли бы
это понять из науки

этологии, перенеся на человека то понимание, которое достигается наблюдением животных. Такое наблюдение позволяет понять многое, но все же не то, чем занят Кант.

Преодолеть нашу склонность, или некое наклонение, которое, например, вызывается просто усталостью, нашей человеческой невозможностью

неопределенно долго
пребывать в состоянии
большого напряжения,
естественным
образом мы не можем. А то,
как мы это делаем,
описывается понятием
формы.

Понятие формы
определяется здесь как
нечто отличное от
естественного.

Например, Кант замечает,
что мы естественным
образом не можем быть
святыми.

Помните, я говорил вам о втором рождении. Так вот, свяжите теперь все это термином "форма", представлением о формальном, об изнутри задаваемой связи в смысле со-пряжения. Обруч, держащий разрываемый изнутри самого себя бочонок; бочонок – это мы. (Здесь во мне заговорил грузинский архетип и я невольно перешел на язык родных мне бочек вина.)

Значит, для преодоления
нашей
наклонности к злу
недостаточно ни
собственных сил человека
как природного
существа в смысле его
психологических
побуждений, порывов,
намерений, ни
усовершенствования
социального строя.
Кантовская мысль движется
по острию
ножа между двумя вещами,
которые она одинаково

отвергает. С одной стороны

—

это то, что мы в себе
осознаем и чего мы не
можем не любить, сами
себе

угодая. Наши прекрасные
состояния души,
намерения, добрые
порывы и их

психологический знак —
"добрый", воша я чувствую,
сознаю, что я "добрый". Но
это все пустое, скажет
Кант. Если нет формы.
Только на форме можно

держаться, а не на
намерениях, не на порывах
(например, порыв быть
храбрым,
быть добрым – это то, что
осознается как свое
состояние, но чего, по
Канту,
недостаточно) .

Итак, мы имеем дело
с кантонской интуицией
формы. Только нечто
со-держащее будет
называться у Канта
формой, в том числе и
в области

теоретических проблем, где
речь идет о форме мира,
или мире как форме, как
связанности, внутри
которой мы находимся,
потому что о чем-то как о
мире мы
можем говорить, только
если случилось соединение.
Мы всегда внутри. Другая
сторона – внешняя.
Психологии, внутреннего
нам недостаточно, чтобы
быть
добрыми. Но есть еще
фиктивные, или видимые,

опоры. Например,
устройство
общественной и социальной
жизни вокруг меня или
некоторое
усовершенствование
социального строя.
Буквально с первых шагов
юноши Канта можно
проследить,
что его мысль
кристаллизуется как нечто,
увиденное им в
противоположность
этому расхожему и до
сих пор господствующему
над нами представлению.

Кантовская сфера, феномен морали, метафизика – это все одно и то же. И это шаги моего блуждания вокруг проблемы формы.

Сам увиденный им феномен Кант вводит парадоксальным образом. Он не может принять, что, для того чтобы быть человеческим, должны быть человечесны обстоятельства существования. Для Канта этот взгляд неприемлем. Стоит его

принять, и разрушается
весь человеческий мир как
мир жизни и как мир,

в
котором можно что-то
высказывать, о чем-то
говорить на человеческом
языке.

Сфера морали открывается
только в области полноты.
А мы в сфере полноты,
если у нас нет никакой
пользы, никакого "для
чего", никакой внешней
опоры в
виде хорошо устроенного
дела или хорошо

устроенного общества.
Если мы о
добре, о благе будем
рассуждать в терминах
награды или выгоды,
говорить, что
благо оправдывает себя и
способствует выживанию
человеческого рода, если
у
нас есть хоть какая-то
возможность вносить
объяснительные термины
в
понимание морали – то мы
вне этого феномена. По

определению мы в
области

морали только там, где
есть форма, или полнота.

Полнота вины делает
нас

нравственными. Хотя,
казалось бы, вина и есть
безнравственность. Точно
так

же для Канта детерминизм –
та верхушка волны, на
которой возникает
феномен

свободы. Свобода
предполагает полный

детерминизм. В не
полностью
детерминистическом мире мы
вообще не можем быть
свободными.

Но вернемся к форме.
Формальное всегда
появляется там, где то ли
история
нас учит, вбивая молотком
несчастья в нашу голову
понимание и сожаление о
бессмысленно растраченных
и ушедших куда-то вбок
годах, то ли
сказывается

наше собственное усилие
понимания. Неужели для
того, чтобы быть
человечным,
должны быть человечно
или хорошо устроены
обстоятельства нашего
существования, в том числе
социальные обстоятельства?
Для Канта ясно – чтобы
в мире было добро,
недостаточно никакого
внешнего устройства.
Внешнее
устройство всегда
существует неформальным

образом. Это так или иначе структурированный и организованный предмет. Но, скажет Кант, нужны не предметы, как бы они ни были организованы, нужна форма, проходящая через предметы в своем чистом виде. Это чувство формы, повторяю, очень важно для Канта.

Форма как возможность структуры, как нечто, что лежит в области полноты,

есть для Канта такое образование, от свойств которого зависит все остальное в мире. В том числе социальные проблемы, социальное благо человека, его нравственное благо как конкретного, то есть несвятого существа. Иначе говоря, даже когда в мире имеет место несправедливость, угнетение,

неравенство людей,
извлечение одним выгоды из
несчастливого положения
других,
– а это есть и это будет,
– не этим нужно
заниматься. Для Канта
главное,
чтобы в форме не было
оснований для угнетения
и несчастья других
людей.

Исправить конкретные,
эмпирические несчастья мы
в принципе не можем. И
как

философы мы должны
заниматься не этим, это
вообще не предмет
человеческой
заботы, когда человек
заботится о своей душе или
философствует. Проблема
в
том, чтобы в самой форме
не было оснований для
зла и несправедливости.
Поэтому Кант сторонник
права именно в этом
простом смысле.

Мы конечные существа, и
даже если бы у нас было
идеальное, божественное

право, мы не могли бы это право осуществить. В том числе потому, что будут действовать не наши побуждения и намерения, а форма. Вот об этой форме и нужно заботиться. Скажем, существует определенная форма судопроизводства. А если мы полагаемся просто на то, что будем воспитывать порядочных и честных судей, которые не берут взятки, — то никогда

праведного и справедливого
сука

мы иметь не будем. Потому
что нока мы будем к
этому стремиться, будет
действовать форма,
формальный элемент. И
беда, если он неразвит,
если это
суд, в котором нет
разделения властей,
который не отделен от
государства в
виде независимого
института судей, суд,
который не имеет
независимой

прокуратуры, где прокурор,
жертва, адвокат слиты все
в одном лице (а это
лицо всегда наше
побуждение, порыв и,
как выражались русские
мыслители
прошлого и начала этого
века, инстинкт правды) .
Инстинкт правды хотя и
будет
в головах, но действовать
будет форма. Лишь она
своей со-держательностью
может нейтрализовать
неизбежные человеческие

потуги. Поэтому нам
нужны не
честные судьи, а
независимые суды.
Только это может
скорректировать
неизбежную случайность
того, честен человек или
бесчестен, глуп или умен.

Это ощущение формы –
не только продукт
философствования, но
продукт
определенного рода
культуры. А поскольку
я говорю в рамках
культуры

бесформенной, не
обладающей чувством формы,
то я как идиот все время
тычусь
в одну и ту же дверь,
пытаюсь все это выяснить и
объяснить, в том. числе
и
для себя, потому что мне
тоже нужно со-держаться.

Недавно я читал книгу о
Давиде Гилберте,
написанную одной дамой
(мой друг
любезно прислал ее мне в
Тбилиси). И там рассказан
эпизод, который очень

хорошо показывает, что
такое чувство формы на
уровне глубоко
укорененного
культурного чувства
(неважно, что человек,
влекомый этим
культурным
чувством, сам не осознает
его в терминах, которые мы
сейчас употребляем). В
книге описан случай,
происшедший с Гилбертом в
1933 году, когда Гитлер
уже
фактически пришел к
власти, он был канцлером

при президенте
Гинденбурге. Но
первые проскрипционные
антисемитские законы
нацистов были уже
провозглашены,
и согласно им из всех
университетов, из центров
культурной и
экономической
жизни стали изгоняться
евреи. Гилберт был
тогда руководителем
математического института,
возникшего в Геттингене на
основе математического

факультета. Там собрался цвет математики, в том числе работали и евреи.

Однако согласно новым законам Гилберт должен был их уволить. Он должен был

уволить Куранта (ставшего впоследствии известным американским математиком),

распрощаться с

Бернайсом (он тоже был звездой на математическом

небосклоне), с Эмми
Наттер, известным
математиком и физиком,
автором
фундаментальных теорем...
Гилберт, естественно,
переживал, он был в
отчаянии. Но главное –
форма его переживаний,
детская и наивная, ничего
не
понимающая. Обратите
внимание на фразу, которую
он говорит Куранту, –
такую
фразу в простоте душевной
может сказать только

человек, принадлежащий
к
культуре, где эта форма
стала автоматической, без
нее мир не мыслится, любой
другой мир удивителен.
Гилберт говорит Куранту:
"Почему вы не подадите в
суд
на правительство? Ведь
правительство
беззаконничает!.."

Так вот, когда я буду,
вслед за Кантом,
говорить о самых
абстрактных

вещах - держите внутри
этот фон. В философии ведь
есть закон капиллярности
сообщающихся сосудов. Я
говорю об эпистемологии, а
по закону сообщающихся
сосудов, и в морали, и в
сфере искусства все
будет то же самое.
Это

неделимое духовное
ощущение. Поэтому
приведенная мною
история имеет
метафизический,
онтологический смысл.

Итак: "Почему вы не
подаете в суд на
правительство?.." И
далее автор
книги комментирует:
"Курант видел, что
Гилберт просто не
понимает, что
происходит". Но это не
эмпирическое непонимание.
(Такое непонимание
хорошо
известно нам, русским,
когда мы пытаемся
объяснить, как мы живем,
а другой

этого не понимает.) Автор продолжает: "В Гилберте была укоренена вера в прусскую правовую систему". И далее, чтобы проиллюстрировать Гилбертово непонимание происходящего и его инстинкт доверия к прусскому правосудию, он рассказывает один забавный исторический анекдот. Это произошло во времена Фридриха Великого, с тех пор прошло свыше 200 лет и Фридриху Великому мешала и

докучала какая-то
находившаяся рядом
мельница, принадлежавшая
крестьянину. И
он пригрозил этому
крестьянину конфисковать
мельницу, на что тот
ответил:

"Но в Пруссии еще есть
судьи!" То есть
крестьянин естественным
и

инстинктивным образом
думал, что в Пруссии есть
к кому обратиться, что
можно

подать в суд в том числе и
на правительство, на
короля. Король,
согласно
анекдоту, смутился, он был
приведен словами
крестьянина в
замешательство. И
велел на своей летней
резиденции выгравировать
слова крестьянина: "В
Пруссии
еще есть судьи". По
свидетельству очевидцев,
эта надпись на фронте
летней

резиденции Фридриха
Великого в 1933 году была
еще в полной сохранности.

Очевидно, такое чувство
формы (а закон есть один
из классических случаев
формы) является очень
деликатным и тонким
продуктом, неким
гумусом. Люди
прекрасно понимают – чтобы
на земле что-то выросло,
нужен культурный слой
почвы, нужно создавать его
сантиметр за сантиметром,
довольно долго. И чтобы

в Пруссии времен Фридриха
Великого такое могло
быть естественным
образом

сказано, до этого,
очевидно, должно было
пройти еще лет двести.

Мы же и
сейчас подобного
естественным образом
сказать не можем, нам
это просто в
голову не придет. Так
сколько же лет нам
предстоит, если мы
сегодня
начнем?..

Значит, для Канта
проблема не в том, чтобы
хорошо устроить жизнь,
—

должна быть форма, такая,
чтобы не содержала в
себе оснований зла и
несчастья. Не в нас не
должно быть этих
оснований, а в форме.

(Конечно, Кант
с его чувством формы
является завершающей
возрожденческой фигурой,
если ясно
понимать, что такое
Возрождение.) То, что я

называю формой, можно
назвать и
другим словом - civitas,
или гражданственность.

Если читать

биографические
заметки о Канте или его
собственные более
облегченные тексты,
например

"Наблюдения о чувстве
прекрасного", - везде речь
заходит о

взаимоотношениях
с людьми, о вопросах
вежливости, о цивилизации,

понимаемой как образ
жизни
воспитанных людей. У
Канта постоянно
присутствует мысль об
особых
преимуществах общения, о
преимуществах явления,
возникающего, когда
некоторое число людей
собрано вместе и когда
появляются не только
какие-то
дополнительные права и
обязанности, но и
дополнительные
удовольствия, — они

появляются из самой
общительности, расширяющей
человеческие горизонты.

Кант
часто говорит: "...в наш
век сильных общественных
связей..." Причем это
ощущение вырастает у него
до космического
ощущения. Он чувствует
себя

космополитом, гражданином
мира – мира общения.

Здесь и просвечивает
идея *civitas*, или
гражданская идея,
которая, в

отличие от восточных форм
умозрения, полагает, что
на земле существует некая
общественная связь. Это
идеальная форма,
понимаемая как связь
общения,
требующая от философа не
уходить в леса или пещеры,
не уходить из мира, а в
мире присутствовать,
выполняя свой гражданский
долг, который есть
продукт
объединения свободных
граждан. Для них

свобода является
гражданской
обязанностью, свободой в
осуществлении своих прав в
общении с другими людьми
и в жизнеустройстве.

Эта идея и есть то,
что революционно
отличает

Возрождение от
предшествующей
средневековой
теологической эпохи.

Возрождение
как возрождение античных
форм гражданственности.
Я употребляю латинское

слово *civitas*, а мог бы
заменить его словом
"полис", правда для
Канта это
уже космополис. Это
чувство гражданственности
свободных, независимых
людей.

Их гражданские отношения
суть взятый на себя
сознательно долг, что
отличает
их от варварства.

Кант ведь тоже
просыпается в варварском
мире. Как и греки
отличали свой

полис от окружающего их варварского мира. Полис – это то, что держится на форме. А варварство – это инерция и поток истории. Конечно, греческая культура была вспышкой, она затонула под новым варварством, но все же она продержалась определенное время, случилась, когда сцепились усилия многих. И это сцепившееся усилие многих было сильнее

персидских армий,
которые в
греческом воображении были
самим воплощением
варварства, неотъемлемым
от
деспотизма. Возрождение
появляется потому, что
снова возникают
полисные
образования в итальянских
городах-республиках,
происходит возрождение
формы,
попытка положить в основу
социальной жизни форму,
а не инерцию истории.

Иначе говоря, я отличаю стихийные исторические образования, где в потоке соединяются сами по себе какие-то элементы формы, кусочки (они образуют сочетания, исключающие человеческую свободу), — от таких образований, которые есть в мире потому, что существует оформление сцепившееся усилие многих, называемых в силу этого гражданами.

Безотносительно к тому,
какие
существуют между ними
различия; не имеет
значения, что одни
бедные, другие
богатые. Бедность и
богатство – это
человеческие
случайности, а форма –
мировая судьба.

В числе источников
становления гражданской
формы в эпоху
Возрождения,
полагающей свободу и
независимость индивида и

в то же время
гражданскую
обязанность, кроме
феномена городов-
республик, есть еще один
корень, еще
один феномен – долгий
период религиозных войн за
свободу совести в
Европе.

Нечто, возникнув по
одним причинам,
порождает другие
следствия просто
потому, что феномен
неделим. Свобода

религиозной совести в силу
неделимости
феномена свободы может
приводить к другим,
казалось бы не связанным
с нею
последствиям.

Гражданское устройство,
которое кажется само
собой

разумеющимся - скажем, в
Пруссии, - возникло на
гребне религиозных войн,
где

люди риском жизни и
крови отстаивали некую

сферу, называемую
свободой
совести. И там впервые
выковались определенные
гражданские навыки –
они
стали гражданскими в силу
неделимости того, за
что боролись. То есть
боролись за свободу
религиозной совести, но в
действительности
устанавливали
свободу мысли, свободу
совести в самом широком
смысле этого слова.

Значит, свобода мысли и совести есть продукт цивилизации, а не свойство и

не намерение людей.

Относительно же истоков этого мы можем только сказать,

что на этот путь надо встать и тоща, быть может, это возникнем Ведь к тому,

что я называю формой, применимо кантовское рассуждение, которое я уже

приводил в другой связи,
резюмируемое словами "что-
то уже есть". Например, в
сфере познания нам
достаточно понять, что
синтез возможен, а откуда
возникли
сами формы синтеза – на
этот вопрос отвечать нет
необходимости. Нечто
должно
быть принято как данное,
как факт особого рода,
который содержит в
себе
разнородные элементы, в
том числе элемент,

остающийся невидимым. Мы можем принять его, вглядевшись в него до конца. Этот элемент, если он возник, задает, согласно Канту, форму, называемую миром.

Давайте попробуем понять одну теоретическую фразу Канта, наложив на нее то, что я говорил о других вещах – о морали, о гражданском чувстве, о чувстве формы. Кант говорит: мир внутри формы

или все внутри мира
случайно;
все, в том числе
законы. Эта мысль есть
уже в работе
"Физическая
монадология" (1756),
повторяется она и в работе
"Опыт введения в
философию
понятия отрицательных
величин" (1763). По
содержанию все
случайно, нет
никакой необходимой связи
в том, что внутри мира
мы выбираем нечто; все

проблемы необходимости,
закона возникают внутри
формы. Здесь мы должны
двинуться одним Интересным
путем. Называя нечто
формой вслед за Кантом,
я
назвал это также
внутренним, или
внутренним состоянием
мира. Пытаясь
защитить Лейбница от его
критиков, Кант пишет, что
ни за какими действующими
в мире предметами, в том
числе и действующими в
физическом мире, нельзя

отрицать, что они имеют
какие-то внутренние
состояния, некоторую
простую
чистую

действенность [Е21] .

Когда я говорю "чистая
действенность" или
"действенность как
таковая", я имею в виду
форму. Она неразложима и
проста.

И когда я говорил о том,
что подействует не
честность или
нечестность, ум

или глупость судьи, а
определенным образом
организованная форма, то
имел в
виду далее неразложимое,
берущееся в чистой
своей действительности.

Здесь
завязывается у Канта вся
та терминология, которая
пойдет позже в "Критике
чистого разума" и в других
зрелых работах. Там
наконец будет обретен
язык,
чтобы говорить о тех
открытиях и интуициях,

которые были у раннего
Канта,
чтобы сформулировать
ответы.

Итак, проблема чистой
действенности завяжется на
словосочетания "чистое
сознание", "чистый, или
внечувственный субстрат
мира". Но тогда
возникает
простой вопрос: душа или
сознание есть нечто,
имеющее место в мире. И
при
этом, занимая место в
мире, душа содержит в

себе внепространственные
и
вневременные, или
идеальные, сущности. А с
другой стороны, сам
факт, что
есть нечто, что мы можем
называть миром, и что в
этом мире душа
занимает
какое-то место и мыслит
в терминах
внепространственных и
вневременных
сущностей, есть только
после того, как мы

можем сказать: уже
случилось
соединение, уже случилось
чудо. После этого, по
Канту, мы имеем язык,
на
котором вообще можно о
чем-то говорить, где есть
термины "мир", "связь",
"необходимость". Значит,
с одной стороны, мы
имеем вневременные или
внепространственные
сущности, а с другой -
второй, дополнительный к
этому

эмпирический элемент, de
facto случившееся, дальше
которого мы не идем. И
дело не только в том, что
мы должны понять, что
это должно случиться и
наложить свою форму на
любые действия,
вторгающиеся в этот мир,
но и любые
действия" проявляющиеся в
мире, нами постигаемом,
должны принимать эту
форму, чтобы быть
действиями. Существует
такая внутренняя
связность мира,

что все, что произойдет в
этом мире на ее
основе, мы можем
называть
действием, событием,
фактом, явлением и так
далее.

Давайте подумаем о
следующем. Философское
мышление, конечно,
традиционно,
и оно вращается в поле
предшествующей западной
истории, находясь в ее
поле
напряжений, терминов,
связок мысли. И

телеология в том виде,
как она
сформулирована у
Аристотеля, исходила из
допущения
субстанциальных форм
вещей, некоторых
первоформ, формальных
первичных элементов,
взятых в их
чистой действительности и в
этом смысле дискретных.
Перед лицом этого
важного
телеологического хода и
оказался Кант. Ведь

реально, в обычном смысле слова,
элементы эти внутри себя
могут не иметь ничего
общего с тем, как их
действия, то есть
естественные проявления,
представляются человеку
или
любому другому конечному
существу. У конечного
существа есть свой
язык.

Например, у него есть
термины "количество",
"пять", "десять", есть
термин

"скорость", он говорит,
что что-то движется
быстро, что-то медленно, у
него
есть терминология времени,
пространственная
терминология. И вот перед
нами
встает проблема:
категории, имеющиеся в
языке человека -
количество, время,
пространство, причина,
связь, - нельзя приписать
ничему реальному, если
мы

допускаем внутреннюю, или чистую, действительность состояния.

Я привлекаю здесь уже материал, который у Канта завязан на термин "вещь в себе", в отличие от "явления". Судя по комментаторской литературе, по тому, как Кант воспринимается культурным сознанием, тут царит полное непонимание того, что имел в виду Кант. Чтобы это понять, давайте попробуем для начала

ухватить один оттенок
мысли. Я сказал, что
категории, имеющиеся

В
человеческом языке, ничему
реальному приписать
нельзя, так же как
внутренние
проявления человека могут
не иметь ничего общего с
тем, как они предстают
другому человеку или
самому субъекту – я
другой, не тот, каким
вы меня
видите или я себя вижу.
Кант, да и любой

грамотный философ,
скажет, что
судить о человеке по его
действиям или по внешнему
рисунку его поведения
может только тот, кому
открыта книга души.
Действительно, ведь мы
отличаем
себя от Своих проявлений.
И здесь тот зазор, где
возникает вся
последующая
терминология. Тогда
возможна мысль, что чистое
действие, реальность в
этом

смысле слова в принципе
другая, чем я вижу,
что мой язык есть
нечто,
относящееся по определению
к видимому. Можно
считать, что эта
реальность
действует помимо и
независимо от своих
проявлений. А раз она
реально
отлична, тогда ясно, что
Бог, например, может
сотворить чудо -
пресуществить

хлеб и вино в плоть и
кровь Христову,
накормить пятью хлебами
тысячу,

мгновенно связать точки
на больших расстояниях.

В последнем случае
реальность проявляется
помимо накладываемых нами
категорий скорости.

Чтобы
проявиться в точках,
бесконечно удаленных одна
от другой, действие
должно

осуществляться с
бесконечной скоростью, или

независимо от того,
каким мир
нам представляется.
Скажем, от того, 'по он
нам представляется в
терминах
скорости, в терминах
количества. Пятью
хлебами накормить
тысячу - это
осуществить действие
поверх или помимо
накладываемой нами сетки
терминов.

Это возможно как раз
потому, что реальные

праформы вещей не имеют
ничего

общего с тем, как они
существуют в мире для
человека, в том, что он
называет

миром. Иди другими
словами: чистая

действенность не связана
наложением на

нее наших категорий. Нам
нужны конечная скорость,
соседство связанного –
иначе мы не можем

причинно связать место
и время. Если
реальными

определениями являются
"простая действительность"
или "субстанциальное
качество
вещей", которые не имеют
ничего общего с тем, как
они представляются в мире,
которые могут проявиться
поверх и помимо
пространства и времени,
то это -
скажет Кант - не мир.

И здесь завязывается
очень интересный пункт
внутреннего движения
кантовской мысли. Он
скажет: то, что вы

называете чистой
действительностью,
некой праформой вещей,
беря в теологии это в
качестве предметов
суждения, —
это же вещь в себе. Вы
говорите, что вещь в себе
не связана наложением
на
нее категорий восприятия.
Но человек и его познание
не связаны вещью в себе,
то есть необходимостью
узнать что-либо о
чистой действительности.

Следовательно, она должна
быть устранена, изгнана
как предмет утверждений;
попытка посмотреть
изнутри ее глазами на
созданное ею творение,
на
проявление ее действий в
мире должна быть
исключена. Как предмет
рассуждений
– она смиренная рубашка
на человеческий дух. Для
Канта применение термина
"реальность" к такого рода
действенности, ничего

общего не имеющей с
тем,
как она предстает какому-
либо конечному существу,
есть высшее проявление
агностицизма по отношению
к миру человеческого
восприятия. То есть в
основе
кантовской мысли лежит
ход , прямо обратный
тому, который обычно
применяется. Ухваченное в
категориях количества,
причины, . . скорости,
места,

времени – это и есть мир,
реальный. Но, конечно, это
является реальным миром
на определенных условиях.
Поскольку первое: должна
быть форма, и второе:
должны также быть
индивиды, то есть
индивидуирующие мир
созерцания. Пока я
не имею возможности это
раскрывать, только
перечисляю, незаконно
пользуясь
картиной, которую ни вам,
ни себе еще не сдал.

В этом смысле наши
категории –
пространства, времени,
причинности –
пронизаны неким
внутренним элементом
стихии, в древнем
смысле
всеохватывающего
отношения, в котором все
плавает и все
подвешено. Все
пронизано связностью
наших в языке
употребляемых
категорий. И эту

реальность, которая есть
вещь в себе, нужно
устранить как предмет,
чтобы
высвободить познавательные
возможности восприятия
человека. Более того, речь
идет не просто о
постулировании вещи в себе
в теологическом взгляде на
мир.

То, что образовалось на
горизонте сознания
рассуждающего, то есть
существование вещи в себе,
есть еще и продукт попытки
наглядно представить

себе невидимое [Е22]. Это сквозная линия кантовской мысли. Когда мы говорим "пять" – мы высказываемся не о чем-либо реальном, потому что реальность не похожа на то, о чем мы говорим "пять" или говорим в терминах скорости и пространственно-временной локализации. Или вот мы говорим: кровь Христова, тело Христово... Так построен наш язык, другого языка у нас нет. А затем

приходят люди, которые
начинают явления
совершенно иного рода,
евангелические явления
обсуждать в терминах
вещи самой в себе,
чистой

действенности, качества,
количества, скорости,
причины и так далее. Может
ли

в действительности Христос
накормить пятью хлебами
тысячу человек, может ли
он одновременно быть в
разных, бесконечно

удаленных одна от другой
точках
пространства? Но ведь это
попытка наглядно
увидеть невидимое -
сначала
оказаться в нем, его
ощутить, а потом вторично
представить его
наглядно,
хотя то, что могло
случиться с невидимым, уже
случилось, если мы
приняли,
вошли в далее
неразлагаемую область. И

зачем нам рассуждатели,
которые с
ученым видом обосновывают,
что можно пятью хлебами
накормить тысячу человек,
что можно одновременно
находиться в разных
точках пространства?

Кант

запрещает этот язык. Он
как бы требует отдать
цезарю цезарево, а
Богу

Богово. То, что в
Евангелии говорится: пятью
хлебами накормил, —
еще не

основание, чтобы,
пользуясь этими
терминами, рассуждать
об особых,
сверхъестественных, но все
же натуральных
событиях. Или, иначе
говоря,
заниматься настоящим
материализмом духов. Для
Канта материалистами
являются
не только, скажем,
Гельвеций, но и
описанные мною вот эти
рассуждающие
теологи.

Понятиями "форма",
"форма мира",
"систематическая связь"
Кант вводит
представление о
некоторых
действительностях,
связанных с формами
своего
проявления. То есть таких,
о которых можно говорить
лишь в контексте анализа
явлений или опыта.
Фактически Кант пытается
устранить допущение,
некоторый

унаследованный смысл,
что нечто, называемое
нами предметом, должно
познаваться в качестве
самостоятельной,
обособленной от субъекта
сущности,
которая сама есть в мире в
качестве предмета наших
рассуждений. Как если она
сама по себе есть другая,
автономная сфера. Но если
бы она была автономна,
она сама была бы
субъектом, реально
отличным от извне
наблюдаемых

проявлений, которые
всегда могут быть
иными. Помните

проблему
множественности миров?

Кант отказывается принять,
что предмет и субъект суть
две замкнутые
взаимонепроницаемые
сущности. Это не реальная
ситуация, это не
может выполняться. А раз
такого нет, то предмет
как вещь в себе не
познается, не может быть
познан.

Что такое вещь в себе? Это предмет как субъект, как такая чистая действительная реальность, которая всегда отлична от своих проявлений. Так же как мы нечто другое, чем то, как нас видят. Я – другой, я не есть мой поступок, не есть то, что я сказал. Это и есть материал, из которого строится понятие вещи в себе. Тем самым, раз место души, по Канту, там, где

мыслящее тело иди человек,
и иначе мы его не можем
определить, то существуют
заходящие мир, то есть за
предметы, некоторые
активные условия
восприятия,
являющиеся одновременно
условиями формулировки
понятий. Эти условия и
анализируются нами в
терминах данных понятий.

Тем самым мы снова
возвращаемся к процедуре
феноменологической
редукции

(которая, кстати, вовсе не выдумка Гуссерля, просто он дал себе отчет в том, что происходит, и на этом основании построил свою систему), она продельвается в любом философском мышлении, и она сделана Кантом. Редукция есть элемент философской машины как таковой, иначе она не работает. Посмотреть на мир трансцендентно, то есть

попытаться взглянуть на
него до
случившегося в нем
соединения, после которого
мы только и можем нечто в
мире
называть, - это бесплодная
агностическая попытка,
агностическая по отношению
к нашему миру опыта. Это
тот ход, в отношении
которого Кант и
формулирует
запрет, говоря о
непознаваемости вещи в
себе. Здесь можно
вернуться к тому,

о чем мы уже говорили. Что физический мир как предмет наших суждений, как то, о чем мы вообще можем что-то сказать, по своим законам допускает, что в нем может случиться факт извлечения опыта, формулирующего те законы мира, которые позволили самому опыту случиться. Такой логический круг.

В начальном нашем пункте мы утверждаем, что создание понятий всегда

зависит от реализации в
мире условий опыта или
испытания, которое
необратимо
превратилось в извлеченный
опыт, в изученность
мыслящего существа. Мы
учимся
у мира, учимся на опыте –
но можем и не научиться.
Опыт может совершаться,
но не извлекаться. Для
Канта же неизвлеченное не
есть часть опыта, а
если
опыт извлечен, то мир уже
определился в его

внутренней
систематической
связи. Создание понятий
зависит от реализации
в мире условий опыта
относительно предметов
этих понятий как
отделенных от субъекта,
как
объективно связанных. Для
того чтобы говорить, что
предметы связаны, мы
должны задать условия. И
эти условия мы не можем
задать, не допустив, что
они могут реально,
физически реализоваться в

мире. Это не просто условия случая предмета самих по себе, но и условия относительно их опыта.

Здесь

Кант и вводит фиксированную границу между объектом и субъектом. Она фиксируется после того, как он отказался от допущения двух автономных, непроницаемых одна для другой сфер реальности –

той, которая всегда
отлична
от своих проявлении, и
сферы наблюдающего
существа, или субъекта.

Здесь важен еще один
оттенок. Мир есть нечто,
где реальность связана
своими способами
проявления и не является
чем-то вне и помимо этих
связей.

Но такая связанность может
быть многообразной.

Напоминаю вам
кантовскую

идею множественности миров
в точке. Связанность
определяется на первом
шаге

пространственно – а
возможны различного рода
пространства. В
зависимости от
этой различной
определяемости мы будем
оказываться в разных
мирах. Иначе
говоря, возникший у Канта
позднее термин "вещь в
себе", в смысле того,
что

непознаваемо, на познание
чего мы не можем
претендовать, есть мысль,
тянущая
за собой его исходную
мысль о возможности
множества миров. Эта
кантовская
или даже коперниканская
идея есть следующая
аксиома: мир не может
одно —
явиться. Отсюда и то
большое X, которое Кант
употребляет в
рассуждениях

"Критики чистого разума",
рассказывая о том, что
такое вещь в себе. X - не
в
смысле непознаваемости
нами чего-либо в
опыте, а, наоборот, в
смысле
высвобождения
познавательных
возможностей нашего опыта.

ЛЕКЦИЯ 6

Вопрос о форме. Возьмем
его теперь с несколько
иной стороны. То, о чем мы
говорили в прошлый раз,
можно резюмировать так:

для Канта мир выглядит определенным образом и не может выглядеть иначе. Как установить соответствие между тем, что выглядит, к тем, что есть? Помните, мы различали внутреннее и внешнее расположение, данное нам для наблюдения, в том числе внутреннее

В

вас самих как отличное от внешнего расположения нас самих как данных для наблюдения. Так вот, как установить соответствие

между тем, что есть
(об
этом метафизики
традиционно говорили,
вводя представление
об
интеллигибельных
предметах, особых,
сверхвременных,
сверхпространственных
объектах), и тем, как это
выглядит? Этот вопрос и
содержится в вопросе о
форме мера.

Я не могу удержаться,
чтобы не прочесть цитату
из произведения Канта.

Это желание поделиться с
вами "домашним" чтением.
Кант пишет в "Основах
метафизики
нравственности": "На
самом деле даже
самым тщательным
исследованием [мы] никогда
не можем полностью
раскрыть тайные мотивы,
так
как когда речь идет о
моральной ценности, то
суть дела не в
поступках,
которые мы видим, а во
внутренних принципах их,

которых мы не видим".

И

далее идет блестящий
пассаж, наслаивайте на
вето по ходу моего чтения
тему

вождения нас, тему игры
представлений:

"Тем, кто осмеивает
всякую нравственность
просто как иллюзию
человеческого воображения
(обратите внимание на
слово "иллюзия" – для
Канта,
как и для традиционной
метафизики, все

образования такого рода,
включающие в
себя элемент того, как
выглядит, есть
человеческое воображение,
именно в нем
что-то определенным
образом выглядит, а не
просто есть; я говорил
ранее, что
докантовская метафизика
оказалась перед
пропастью риска
растворить весь
реальный мир в призраке
иллюзии и воображения, в

том числе и
нравственность,
включающую в себя элемент
того, как нечто
выглядит), которое
благодаря
самоомнению (снова мотив
человека как конечного
существа; пока для нас
слово
"конечное" равнозначно
слову "патологическое
существо" – для Канта
психика,
или индивидуальное
психическое устройство,

есть патологическое
устройство,
не в смысле болезни, это
совсем другой вопрос;
патологию, каковой мы
и

являемся, мы обнаруживаем
прежде всего в феноменах
любви к самим себе, в
феномене страха – конечно,
не перед чем-то
конкретным, а, например,
перед
пропастью истины, когда мы
отшатываемся, заглянув в
нее, и наши глаза сразу

покрываются пеленой, а
пелену эту ткёт
наше патологическое,
индивидуально-психическое
устройство) превосходит
само себя, нельзя оказать
большей услуги, как
согласиться с ними, что
понятие долга [так же как
и все
другие понятия, как это
люди из удобства охотно
себе внушают] должны
быть
выведены только из опыта
(мысль Канта состоит в

том, что если мы
начинаем
выводить из
патологического опыта, - а
опыт по определению
патологичен, - то
мы и выводы получим
патологические, никогда
из опыта мы не
выведем
непатологическое; а
непатологическое для Канта
- это то, что сковано
и
содержится формой); этим
признанием мы приготовили
бы им верный триумф.

(Кому? А тем, кто рассматривает все человеческие образования в качестве иллюзий, как обрывки сна; и опять у Канта здесь проблема реальности, имплицитно интерес и упор на вещь в себе.) Из человеколюбия я бы согласился, пожалуй, с тем, что большинство наших поступков сообразно с долгом; но стоит только ближе присмотреться к

помыслам и желаниям людей,
как
мы всюду натолкнемся на их
дорогое им Я (почти
буддизм, где Я не
существует,
оно вторичная, или
иллюзорная, структура
сознания; вслушайтесь в
то, что
говорит Кант, – ведь я
устанавливаю не внешние
анalogии, просто раз
Кант
выполняет акт
философского мышления,

то, выполненный с гениальной и правильной интуицией, он одинаков на Востоке и на Западе, выполненный тысячу лет назад или тот, что выполнится через тысячу лет), которое всегда бросается в глаза (пелена, лежащая на тазах, лежащая перед тазами): именно на нем и основываются их намерения, а вовсе не на строгом велении долга, которое не раз потребовало бы самоотречения.

(Самоотречения от
человеческой
природы как таковой или от
патологического устройства
нашего индивидуального
психического механизма.)
Да и нужно быть не врагом
добродетели, а просто
хладнокровным
наблюдателем, не
принимающим страстное
желание добра тотчас за
его действительность
(различие между
состоящими, побуждениями
и тем, что

держится формой), чтобы (в особенности с увеличением жизненного опыта и развитием способности суждения, которая под влиянием опыта становится отчасти более утонченной, отчасти более изощренной в наблюдательности) в какие-то моменты сомневаться в том, есть ли действительно в мире истинная добродетель. (Есть ли в мире истинная

добродетель? Ведь если
слушаться
традиционной метафизики,
то выполняемая человеком в
мире добродетель может
быть только иллюзией,
продуктом воображения.)
И тут уж ничто не
может
предотвратить полного
отречения от наших идей
долга (если мы не
смогли
укорениться в реальности
через форму, то мы должны
бы отречься от наших идей

долга, поскольку в мире мы
не найдем никакой
действительной
добродетели;
помните, еще в самом
начале я говорил, что
нравственность для Канта
– это
то, что ненаходимо в
качестве предмета в мире;
мир очерчен
нравственностью,
а не она внутри мира;
пометим, что это будет
нашим пунктом вечного
возвращения) и сохранить в
душе заслуженное уважение

к его закону (закону
долга), кроме ясного
убеждения (и здесь Кант
излагает уже свою
позицию), что
если даже никогда и не
было бы поступков,
которые возникали бы
из таких
чистых источников, то ведь
здесь вовсе нет и речи о
том, происходит или нет
то или другое (и,
следовательно, то, что я
говорю, неопровержимо
указывает

на то, что в мире нет
истинной добродетели –
вот что фактически
говорит

Кант), – разум себе самому
и независимо от всех
явлений предписывает то,
что

должно происходить

(происходить – тоже
странное слово: может
произойти

эмпирически, но там не
будет полноты
выполнения разума, или
полноты

нравственности; для Канта,
однако, это не
опровержение, он скажет –
не об
этом речь, не о поступках,
примеры которых, может
быть, до сих пор не дав
мир; просто основывать все
на опыте – это значит
загубить любую
возможность
обоснования, так же как
основывать все на
традиционной метафизике
– это
растворить самих себя,
действующих в мире, в

призраке) . . . Можно,
например,
требовать от каждого
человека полной
искренности в дружбе,
хотя, быть может,
до сих пор не было ни
одного чистосердечного
друга, потому что этот
долг,
как долг вообще,
заключается, до всякого
опыта, в идее разума,
определяющего
волю априорными
основами [Е23] " .

Вот эту совершенно
безумную ноту нам нужно
усвоить. Безумную в
том

смысле, в каком
некоторые разновидности
безумия равны уму. И
далее:

"Прибавим к этому, что
если только не хотят
оспаривать у понятия
нравственности всю его
истинность и отношение к
какому-нибудь возможному
объекту, то нельзя
отрицать, что значение

нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет сяду не только для людей, но и для всех разумных существ вообще".

То есть нравственный закон относится к миру как он есть, а не к миру как он выглядит. А мир выглядит тем или иным образом в зависимости от устройства нашего чувственного аппарата и от определенного, частного синтеза в факте

"уже есть". Возможно, если бы чувственный аппарат был устроен иначе или случилось бы иное синтетическое определение – мир был бы иной. Этот мир был бы другим в том смысле, что все иначе бы выглядело, но некий мир всех возможных миров (понятие о котором есть в разуме, а не в чувственности) был бы одним и тем же для всех.

В этом одновременно и
коперниканская, и
кантовская
антиантропоморфная
революция и утверждение,
что хотя все относительно,
случайно, организовано
частным образом, именно
так, а не иначе – у нас
есть зацепка на мир
как
таковой и она, как пружина
из дивана, прокалывает нас
прежде всего в области
практического разума, или
нравственности. Поздний
Кант скажет, что с точки

зрения разума,
подвергающегося критике
опытным знанием, в
предметном смысле
мир – это пустое
множество: для понятия
разума нет предметов в
мире, нельзя
искать и подставлять под
понятие мира какой-либо
предмет. Значит, мы
имеем
пустое множество по
отношению к предметам
разума. Заметьте, я не
ввожу

какие-то современные
понятия, просто
перекомбинирую слова
самого Канта. Он
говорит, что если мы
поймем практическую
реальность идей, то это
множество
не вполне пусто.

Вообще, по сравнению с
современной философией XX
века Кант привлекает
тем, что он натуральный
философ. В области
метафизических,
нравственных и

других проблем он
мыслит математически
точно. Не превращая
предмет
нравственности в
математику, он всегда
находит какие-нибудь
физические и
математические аргументы
или наглядные примеры.
Древние, "старые"
философы
мыслили именно так. А в XX
веке почему-то этот
способ изложения,
способ

доказательства и
продумывания философских
проблем из философии
выветрился.

Я возвращаюсь к
значению "для всех
разумных существ
вообще". Возможны
ведь и другие разумные
существа, что равнозначно
возможности других
миров.

Но в нравственности мы
имеем как раз то, что
обладает силой для всех
существ

в той мере, в какой мы
вообще называем их
разумными существами.

При этом
чувственно они могут быть
устроены совершенно иначе.
Это очень важная мысль
– что наблюдаемый нами
материал, которому мы
приписываем свойство
психики и
сознания, есть случайный и
необязательный аппарат для
психики и сознания,
возможно другое
биологическое устройство.

Оно повлечет за собой
другим
способом устроенную
чувственность, другие
формы созерцания, но
где-то в
горячей точке, в центре
мира, худа выводит нас
разум, там будет что-то
для
разумных существ вообще.
Мы вернемся к этому,
когда будем
рассматривать
абстрактное сознание у
Канта.

Итак, есть то, что
имеет значение для всех
разумных существ, что
"не
только при случайных
обстоятельствах (а все
миры случайны, внутри
мира все
случайно) и в
исключительных случаях,
а безусловно необходимо
(значит,
безусловное лежит на срезе
разумных существ вообще);
тогда становится ясным,
что никакой опыт не может
дать повода к выводу

даже о возможности
таких
аподиктических законов
(так же как он не может
дать основания для вывода
о
несуществовании таких
законов, поскольку-де мы в
мире не обнаруживаем
факта
чистой добродетели или
искренней дружбы). В самом
деле, - говорит Кант, - по
какому же праву можем мы к
тому, что, быть может,
имеет силу только при

случайных условиях
человечества (эта тема на
рубеже XX века зазвучит
через

Ницше: человеческое,
слишком человеческое),
внушить беспредельное
уважение
как, к всеобщему
предписанию для всякого
разумного естества и каким
образом
законы определения нашей
воли могли бы приниматься
за законы определений
воли разумного существа
вообще и только как

таковые считаться законом
и для
нашей воли, если бы они
были только эмпирическими
и не брали свое начало
совершенно a priori в
чистом, но практическом
разуме? [E24] "

По сравнению с
теоретическим разумом, для
Канта практический разум
есть
чистый разум par excellence
– по преимуществу, как
таковой. В чистом виде
чистый разум есть как раз
практический разум, а не

теоретический.

Итак, я говорил, что
вопрос о соответствии
между тем, что есть, и
тем,
как это выглядит, -
содержится в вопросе о
форме мира. И вопрос этот,
как мы
уже пытались показать,
зациклен у Канта на
феномене осознания,
или
осознанности, в отличие
от содержания
осознаваемого. В
содержании

осознаваемого мы всегда, в
силу макроструктуры нашего
наглядного предметного
языка, фиксируем нечто в
трансцендентной
перспективе извне. То
есть когда
совершились все акты
познания, когда мы нашли
себе место в мире в
качестве
познающих и чувствующих,
когда мы фактически
коллапсировали мир, -
тогда мы
просто пальцем можем
указать, что вот это

предмет, обладающим
таким-то
содержанием, и каждый раз
в таком указывании мы
имплицируем некую
абсолютную
систему отсчета извне.
И потом этот предмет,
отсчитанный из некой
предполагаемой,
имплицированной абсолютной
системы отсчета, мы
сопоставляем
с отражениями, с
сознанием.

Кант же, вводя проблему
осознавания, или проблему

феномена осознания,
вводит другой срез. Он
настаивает на том, что
феномен осознания не
есть то
содержание, которое
осознано. Термины и
указания будут одни и
те же, но
иметься в виду будет нечто
другое. Другой срез того
же самого: когда мы
взглядом, заданным извне,
рассматриваем предмет и
нас, познающих этот
предмет. Это операция
сопоставления некоего

предмета с неким
взглядом,
данным в мире. На каких
основаниях, почему, откуда
взялся этот взгляд? Нам
надо сопоставить его с
сознанием, которое
впервые должно отразить
данный
предмет и дать нам какие-
то знания о нем. Законна
ли эта операция? Давайте
держаться этот вопрос, эту
пока непонятную вещь, в
голове. Связанное с
ней

различие, или абстракция,
требуется от нас
удерживать данную
редуктивную
форму. При остановке
какой-то неминуемо
закодированной в нашем
сознании
операции происходит
следующее: представьте,
что позади нас стоит
кто-то и
держит на палочке дощечку
- она передо мной, я вижу
ее, а на ней написано
"микрофон". Я не вижу ни
руки, ни того, что именно

висит на палочке, а вижу
– "микрофон" и говорю:
"Микрофон". Попробуйте
держать этот образ. В
этом

случае редукция означала
бы хватание за руку того,
кто держит эту палочку,
на которой висит надпись
предмета, его название –
его предметное содержание
зафиксировано в этом
названии.

Вопрос, разворачиваемый
Кантом, есть вопрос о
том, какую информацию
о

мире и какую структуру сознания содержит факт осознанности, или факт данности – это не вопрос факта, но так называемых "принимаемых данностей", когда уже есть. Это то, что содержит в себе невидимый метафизический элемент, что мы должны принять, вглядевшись до конца. Можно принять не вглядываясь, а можно принять вглядевшись. Вглядевшись – не значит, что мы

будем раскладывать. Мы
ведь принимаем это как
факт, но дальше мы
должны
более ясно представить
этот факт собственным
мышлением. Иначе
говоря, у
Канта существует
замечательный
метафизический и
духовный принцип:
человеческое мышление
держится у него на
парадоксе, что существуют
исходные

вещи, посредством которых мы проясняем и понимаем что-то другое, при том что сами они остаются для нас неясными, останутся навсегда неясными. То, что обеспечивает ясность чего-то другого, само неясно, не отвечает критериям того, что ясно посредством него.

Повторяю, вся проблема в том, чтобы выяснить, что или какую картину мира, какую информацию мира содержит факт

осознанности, или данности
– содержит,
не выходя за рамки этой
данности. Какая
структура этим
задается? Форма,
формальное и есть
возможность этой
структуры. Когда я
говорю, что нечто
содержит факт
осознанности, или
данности, я тем самым в
действительности
ставлю вопрос о
существовании чего-то

актуально бесконечно
мощного, взятого
как данное. Приведу
цитату:

"...долженствование или
императив, который
отличает практический
закон от закона природы,
ставит нас, даже в
идее,
целиком за пределы
естественной цепи
[явлений] (в законах
природы действует
принцип не актуальной, а
потенциальной

бесконечности, принцип охвата или прохождения ряда по цепи связанных в нем явлений, и формулировка задания в законе природы зависит от того и основывается на том, насколько мы такую цепь охватим конечными шагами; внутри закона природы мы не можем предположить исчерпанность бесконечной этой цепи, взять ее как данность), причем этот императив, если нашу волю не считать

свободной (здесь
вводится
предпосылка, которая
позволит нам бросить свет
на проблему, что
содержится в
феномене осознанности как
некоем данном бесконечно
мощном многообразии; это
существенная предпосылка,
и она как мина взорвется
под нашими ногами в
словах: "если нашу волю не
считать свободной"),
невозможен и бессмыслен,
и

что в таком случае нам
остается только ждать и
созерцать, какие
решения
пробудит в нас бог через
естественные причины, а
то, что мы сами собой
как
действующие причины можем
и должны делать, во
внимание не принимается"
[E25] .

Конечно, это тайная
полемика с концепцией
предустановленной
гармонии,

или, как ее называл Кант, сверхфизического действия, которая предполагает, что есть некоторые два, предданным образом приведенные в соответствие, ряда в двух разных субстанциях, причем ни один из них не воздействует на другой, но всегда существует соответствие. В этом случае решения, пробуждаемые богом, будут вторгаться в наш мир как

трансцендентные, подобно
залетевшим в
нас неопознаваемым
объектам. А Кант, вводя
проблему формы, вводит
как раз
внутреннюю связь, согласно
которой все располагалось
бы и мы ничего не
объясняли бы в мире
действиями некоторых
трансцендентных
вторжений. Такого
рода вещи для Канта
просто не могут быть
объектом
интеллектуального

утверждения, поскольку он ищет – что можно утверждать, с каким правом и в каких пределах.

Значит, для Канта важно, как мы есть сами собой, иди мы сами как действующие причины. И важно понять, что это лежит в некоей сфере, в каком-то срезе мира, где нельзя сослаться на то, есть ли эмпирически

действительная истинная
добродетель в мире,
случалась она когда-
нибудь,
случалась ли бескорыстная
и искренняя дружба. Кант
ставит свой вопрос вне
ряда, или вне пределов,
естественной цепи
явлений, вне пределов
вопроса,
пройдена ли эта цепь
конечными шагами. Гордиев
узел разрубается ударом
меча
Александра. Разрубается
посредством здесь и

сейчас.

Действующие причины,
повторяю, лежат в сфере
всего, и здесь уже
есть
оттенок формы. Ведь форма
– это вопрос одного,
которое есть все и не
зависит
от прохождения
эмпирического ряда
конечными шагами, когда
мы ни в какой
данный момент не можем
охватить его весь. Пометим
еще одну завязь, скрытую в

полемике Канта с теорией
предустановленной гармонии
и имплицированной в ней
идеей бесконечного
анализа. Это
парадоксальная вещь. Я
говорил, что Кант
что-то освобождает от
конечности, а с другой
стороны, я утверждаю, что
здесь
у Канта как раз и
происходит развенчание
лейбницевской идеи
бесконечного
анализа, предполагающей,
что человек чего-то не

видит, потому что он
просто
не может пройти всю цепь
до конца. И тогда человек
сопоставляется с Богом:
Бог видит весь
бесконечный ряд, а
человек, в силу
смутности, или
принципиальной неясности,
своего чувственного
устройства, не может
этого
видеть, но может все время
приближаться. В этом месте
— и я постараюсь это

показать позже – Кант
введет принципиальный
постулат конечности.

Он
появляется у него на
острие, или на волне,
мысли, что не надо
проходить ряд.

Я говорил вам об
идеологическом, или
идейном, фанатизме,
который
рождается на том, что
норму-то достоверно
известно, как устроен
истинный мир.

И вот Кант пишет (я
возвращаюсь к цитате) :

"...а то, что мы сами
как действующие причины
можем и должны делать,
во
внимание не принимается.
Отсюда (из этого
невнимания или недумания)
должен
возникнуть величайший
фанатизм, устраняющий
всякое влияние
здорового
ума" [E26] .

Последующая история
вполне подтвердила это.

Чернышевский обещал даже
70

тысяч голов в качестве
цены за тот несомненно
истинный мир, который он
видит

своими всепроникающими
глазами и в который хочет
нас втянуть

насильственно,
если мы сопротивляемся.

Плата в 70 тысяч годов
– не такая уж
большая.

История возвела это число
в другой порядок...

Итак, величайший
фанатизм,
который устраняет всякое
влияние здравого ума. И
далее Кант пишет:

"В действительности
практическое понятие
свободы не имеет ничего
общего
со спекулятивным понятием,
которое целиком остается
метафизикам (метафизикам
– в порицательном
смысле). Ведь мне, –
говорит Кант, –
совершенно

безразлично, откуда
первоначально возникло
для меня то состояние,
при
котором я должен
действовать (то есть какое
место занимает это
состояние в
бесконечном ряду, в
бесконечной цепи причинно
сцепившихся явлений). Я
только
спрашиваю, что мне нужно
теперь делать..."

Действительное
практическое понятие

свободы ничего общего не
имеет со
спекулятивным понятием. Я
должен делать вот это -
вот сейчас. И в этом
"сейчас" будет
проглядывать для Канта
форма, одно или
всеохватывающее и в
этом смысле бесконечно
мощное отношение. Я
только спрашиваю, что
нужно
теперь делать, и "тогда
свобода оказывается
необходимой
практической

предпосылкой и идеей,
только руководствуясь
которой я и могу
рассматривать
веления разума как
действительные". Значит,
я не могу в
эмпирических
терминах рассматривать
истинную дружбу или чистый
долг. Кант говорит: вот
случилось нечто
эмпирическое, но я не
могу наблюдать это как
выполнение
истинного долга, или как
истинную дружбу. Из

примеров ничего
получить
нельзя. Однако тогда у нас
все повисло в воздухе. Что
же тогда мы должны
иметь в виду? И Кант
осмеливается утверждать,
что мы не можем отказаться
от
чистой воли, от истинной
добродетели и так далее.
Это есть та предпосылка,
практическое выполнение
которой придает
действительность таким
представлениям и
понятиям, как чистая

воля, нравственность,
искренняя
дружба... Повторяю:
"Свобода оказывается
необходимой
практической
предпосылкой... только
руководствуясь которой я и
могу рассматривать явления
разума как
действительные".

По заключению Канта,
в случае мудрости и
долга, - а чистый
долг
эмпирически не случается,
и чистая мудрость,

естественно, тоже —
каждый
действует так, как если бы
он был свободен. Вопреки
всяким рассуждениям,
которые уже самими своими
терминами указывают на
фактическое состояние
деда,
на то, откуда возникли
состояния, которые
определяют меня к
действию. Ведь
всегда есть объясняющие
ссылки. Но действие по
долгу не содержит в
себе

никаких объясняющих
ссылок, а содержит
только форму, на
которую мы
ориентируемся. Вопрос в
том, как человек может
быть свободен в
противовес
всяким рассуждениям.
Продолжу цитировать. Это
уже из "Критики
практического
разума":

"Действительно,
априорная мысль о
возможном всеобщем
законодательстве...

не такое предписание,
согласно которому поступок
должен быть
совершен..."

Обратите внимание на
аккорд: совершившееся
всегда совершается в
мире

эмпирии, но Кант говорит:
не о том, не о том я
говорю, как мы можем
в

описании увидеть, как
люди поступают,
благодаря чему возможен
желаемый

результат (здесь в
переводе должно стоять:
что было бы связано с
желаемым

результатом, что давало
бы желаемый результат,
то есть должен быть
конъюнктив), ведь это
правило всегда было бы
обусловлено физически.

Что бы
мы ни сделали, в том числе
следуя долгу, это не будет
чистый долг. "А это
предписание, - продолжает
Кант, - представляет

правило, которой
априори
определяет только волю в
отношении формы ее
максимы" [E27] . Значит,
речь идет
о том, как мы определяемся
в отношении формы, или
в отношении максимы
разума. Априори
определяется только воля
в отношении формы ее
максимы.
Поздний Кант выразит
это так: в области
познания (а не в
области

нравственности) о мире
нужно мыслить так,
чтобы выполнялся
максимум
принципа. А принцип есть
то, что я назвал
данностью, идеей, то есть
то, что
принимается, но содержит
в себе разнородное, в
том числе невидимый
метафизический элемент.

Теперь к тем
ассоциациям, которым вы
должны следовать, идя
за мной,

прибавьте ассоциацию на феномен осознания, уже более четкую. Кант далее говорит: "...а тогда закон, который служит только ради субъективной формы основоположения (отождествление формы и субъективного имеется здесь в виду в особом кантовском смысле), можно по крайней мере мыслить как определяющее

основание благодаря
объективной форме закона
вообще (субъективная
форма

основоположения есть
одновременно объективная
форма закона вообще) .

Сознание

такого основного закона
можно называть фактом
разума, так как этого
нельзя

измыслить из

предшествующих данных
разума, например из
сознания свободы

(ведь это сознание нам заранее не дано) "[Е28].

Здесь огромное значение имеет слово "факт". Оно как раз обозначает то, что я называл принятым, или откровенно данным. Я с разных сторон заходил к определению этого и в одном определении взять это сейчас не смогу. Принимаемым является в том числе и факт свободы, который в нашем смысле не является фактом, потому что свобода - нечто такое,

что и доказать нельзя.
Свободу нельзя
обосновать, нельзя дать
ей основание, потому
что дать
основание свободе можно
только путем отказа от
самой свободы. Это
круг...

Значит, факт разума
измыслить из
предшествующих данных
разума нельзя.

Неважно, как создались,
что привело к тем
состояниям, перед лицом
которых я

должен действовать сейчас
и теперь, *hic et nunc*.

Вспомните, что я говорил
о

мире, в котором уже что-то
случилось. "Уже
случившееся" – связка,
налагаемая
на мир, такая, после
которой мы о чем-то можем
говорить в терминах
мира.

Продолжаю цитату:

"...оно (сознание
основного закона) само
по себе

навязывается нам как
априорное синтетическое
положение, которое
не
основывается ни на каком —
ни на чистом, ни на
эмпирическом —
созерцании,
хотя это положение должно
быть аналитическим,
если предполагают
свободу
воли. . . "

Когда мы уже
предположили свободу воли,
мы можем показать,
например, что

законы аналитичны, что они
содержат в себе
тавтологии, что из них
можно
получать дедуктивные
выводы. Но, повторяю,
для Канта это так,
если
предполагают свободу
воли; то есть после
того, как она
случилась,
совершилась, любое
положение, в том числе
разума, может быть
рассмотрено как

аналитическое. Скажем,
если мы уже
предположили причину в
явлении или
некоторую первоактивность,
то причинная связь явлений
аналитична по своему
содержанию. Кант в
некоторых местах (и на это
также надо обратить
внимание
как на аккорд) будет
употреблять два термина
– "причина в явлении"
и
"причинная связь явлений".
Продолжу цитату:

"...если (уже)
предполагают
свободу воли, для
которой, однако, как
для положительного
понятия,
необходимо было бы
интеллектуальное
созерцание, которого
здесь допустить
нельзя. Но для того чтобы
рассматривать этот закон
без ложных толкований как
данный, надо заметить, что
он не эмпирический закон,
а единственный факт

чистого разума, который
провозглашается таким
образом как
первоначально
законодательствующий
разум" [E29]. В скобках
Кант пишет далее по-латыни
- sic
volo, sic jubeo так хочу,
или так волю и так делаю.
Пометим здесь, что тем
самым единственным
фактом разума является
чистая воля. То есть
вне
практического разума
теоретическое множество

предметов пусто;
теоретическое
множество предметов разума
пусто, если взять его
вне практического. А
практическое состояние –
это то, в котором "так
хочу, так волю и так
делаю".

Вспомните так
называемые
докритические, ранние
работы Канта. Я же
говорил, что мы изучаем
единый организм под
названием "Кант", у
которого

есть внутренняя форма. И
он что хочет, то и делает
– так же как божественный
дух веет там, где захочет,
не спрашивая у нас и нашей
человеческой мании все
представлять в
последовательности
некоторых этапов и в
терминах каких-то
реальных, эмпирических
событий в мире, то есть в
терминах того, что и
как
выглядит, в отличие от
некоего закона как

внутреннего состояния.

Так вот,
ранний Кант зациклен на
проблему оснований. Это
знаменитая проблема
некоторой первопричины
как необходимой связи
эмпирически разнородных
явлений. Как мы можем,
считая что-то одно
необходимым в мире,
полагать, что
поэтому необходимо и что-
то совершенно иное.
Частным случаем этой
проблемы

является вопрос о
причинной связке. Кант все
время крутится вокруг
того, что
основания не являются
аналитическими. Он хочет
ввести проблему
синтеза,
которая, собственно, и
есть проблема всей
кантовской философии. Но
вводит он
эту проблему интересным
ходом. Он постоянно
употребляет слово
"уже".

Конечно, когда уже есть причинная связь, я могу показать, что она причинная, я могу из причины выводить следствия. Когда уже есть. Кант наконец находит ответ на свою раннюю проблему, указывая, что уже предположено. Там он еще не знал, а здесь знает - уже предположена свобода воли. Иными словами, когда Кант говорит, что свобода оказывается необходимой практической предпосылкой

действительности веления
разума, здесь звучит нота
постулата (этот термин
используется Кантом и в
геометрии) . Мы
постулируем нечто как
такое, в
предположении
практического выполнения
чего можно получить
последующие шаги
анализа, или последующие
суждения. Именно
свобода оказывается
такой
необходимой практической
предпосылкой. Вводя

понятие свободы. Кант
дает
ответ на вопрос, который
мы уже ставили, когда
говорили о
предполагаемой
физической реализации (он
называет ее практической
реализацией) условий, при
которых опыт извлекается
в понятиях и нечто
воспринимается в
качестве
знания. Кант различает
две, казалось бы,
совершенно тождественные
вещи:

знание о чем-то и
восприятие этого знания в
качестве знания о чем-то —
если
практически или физически
реализовались условия,
при которых извлекается
опыт в понятиях, а опыт
извлекается в понятиях.
Следовательно, о знании
мы
говорим как об имеющем
место в мире, как о чем-то
таком, что случается по
законам мира, о котором
это знание. Тем самым

свобода является
свойством
мира, или формы мира.
Значит, завершив круг, мы
пришли к утверждению,
что
то, что мы называем формой
и выделяем, отслаивая
от прочих определений,
обладает еще и свойством,
называемым свободой.
Свобода есть свойство
формы
мира, но свойство далее не
разлагаемое – оно не
может дистинктно быть

представлено в своих
элементах.

Кстати, этот мотив в
своей проблеме
дистинктности Декарт не
развивал,
хотя он мыслил совершенно
конгениально Канту. Или
Кант мыслил конгениально
Декарту. Временные их
положения здесь обратимы,
разновременность не
имеет
никакого значения для
понимания содержания...

В том, о чем я говорю,
мы имеем некоторый

натуральный круг, я
называю его
так по аналогии с
логическим кругом,
содержащим в себе
всегда нечто
избыточное. Вспомним более
позднюю проблему антиномий
и обратим внимание на
способ ее решения. Кант
каждый раз будет
показывать, что
антиномия
складывается и ошибка
случается в силу того, что
в самом нашем познании,
в

идеях, в их связи с
опытом всегда есть
что-то избыточное,
каждый раз
большее, чем эмпирическое
содержание, и поэтому
мы иногда можем путать
субъективные условия с
объективными и получать
антиномию. Пометим для
себя
эту тему избыточности. Нам
придется ее довольно
сложным путем
раскручивать.

И вот теперь,
вперившись сознанием в

феномен свободы,
предположив его, мы
только и начинаем говорить
в терминах необходимости
законов, в терминах
объективности. В проблеме
оснований Кант выходит
именно на свободу как
конечное или
окончательное, далее
неразложимое основание.

Следовательно, в
том числе и познание
мира основано на
феномене свободы,
потому что

организуется оно, по Канту, так, что свобода воли уже предположена.

Она отождествляется у него с сознанием, которое мы не знаем заранее, но когда оно уже случилось, мы можем его предположить, мы предполагаем его. Слова "не знаем заранее" обозначают, что мы не можем этого измыслить и не можем ввести путем рассудочного определения. Это должно

быть фактом. Вы видите,
что в
этот лейбницевский
разрыв, в этот
промежуток между
истинами разума и
истинами факта
вклинивается у Канта
что-то третье. Нечто,
что тоже
называется фактом, но не
является в чистом виде
ни истиной разума, ни
истиной факта в смысле
Лейбница. Эта развилка
существовала в истории

философии до XX века,
существует эта проблема и
по сей день.

После того как мы
выяснили, что свобода есть
свойство формы мира и
она

так же не может быть не
предположена, как и
сознание, мы имеем

возможность
пойти дальше, еще к одному
свойству того, что Кант
называет формой. Там, где
Кант формулирует ответ на
дилемму Юма, на

проблему причинности, у
него

фигурирует странный и
безумный поворот мысли,
своеобразный трюк. Это
александровский меч,
разрубающий гордиев узел.
В мире Канта гордиев узел
–

где замкнуты, сцепившись
неразрешимым образом
проблемы актуальной и
потенциальной
бесконечности, –
разрубается произволом
или свободой. Для

Канта это проблема, можем ли мы вообще мыслить, принимая за данность бесконечное многообразие. И он будет показывать, что в опытном познании мы этого не можем, но тем не менее существует форма и к форме относятся некоторые представления актуально бесконечного, однако понимать это надо только в рамках феномена свободы или произвола, в рамках "здесь и теперь".

Ведь есть феномен
действия, и можно ясно
показать, что в нем
не имеет
никакого значения, каким
образом сложилась вся
предшествующая цепь
событий,
приведшая нас к тому
состоянию, в котором
мы должны действовать.
Действовать, не будучи
фанатиками, не будучи
метафизиками в старом
смысле
этого слова, держа в руках
основную кантовскую

интуицию, что
способность
наша разложить первые
данности или выйти к
некоторому независимому
миру,
миру всех возможных миров,
выйти к нему из
принимаемых фактов особого
опыта
– свободы, опыта Бога –
означала бы нарушение
закона конкретности и
индивидуации, иди закона
моего места в мире, места
меня с моим действием.

Попытка найти
возможность того, что само
впервые является
возможностью
опыта, в котором есть
термины и законы, означала
бы заход в некий
третий
мир, заход в вещь в себе.
А заход в вещь в себе
нашей мыслью означал
бы,
полагает Кант, разрушение
и распад любой возможности
познания. В познании
предположена свобода воли,
и если бы мы цеплялись

своим мышлением за мир в себе, то, как выражается Кант, это раздробляло бы наше применение разума; тогда в мире нам не было бы места, мы были бы призраком, был бы нарушен закон индивидуации и конкретности, говорящий, что должен действовать я сам, моя экзистенция, или когито, понятое в экзистенциальном смысле слова.

Напомню то, что я уже
объяснял в связи с
Декартом: когито означает
постулат

минимума существования -
хотя бы одно, как
минимум, существование
должно

случиться в мире. Этим
существованием является
когитальное
существование.

Ego cogito, ergo sum.

Достаточно, чтобы в
мире случилось хотя бы
одно

действие сознательного и разумного существа, чтобы можно было вывести и понять весь мир. И Кант с самого начала отказывается от дедукции из интеллигибельных объектов. Из долга, лежащего в срезе формы, невыводимо ничего.

Я хочу обратить ваше внимание на одну простую интуицию, она есть у каждого человека, и мы в ней часто оказываемся –

ничто никогда ни на что
не
похоже. Установить в
конкретной ситуации, что
есть добро и что есть
зло,
нельзя путем простого
приложения нашего понятия
добра. Потом, когда мы
уже
установили, то
установленное в конкретной
ситуации добро не
противоречит
понятию добра, однако оно
невыводимо из этого

понятия. То же самое Кант скажет и об антиномиях: когда выведено – не противоречит, нет логического противоречия, но вывести нельзя. Аналитически показать любой закон разума можно, когда он уже есть. Эта мысль Канта устанавливается многими движениями.

Представьте себе существо, которое сразу

выбросило бы отростки,
ноги,
руки, на которые оно потом
будет опираться, в
разные стороны, в
разных
направлениях – такова и
устанавливающая мысль
Канта, тема, которая у нас
уже
звучала: измыслить нельзя
и в этом смысле нечто
является фактом. Тема
невыдуманного, с одной
стороны, и, с другой
стороны, недополучаемого
из

наблюдения предметов –
невывышленного и
ненаблюдаемого. Вот что
нужно
держат вместе. Это как бы
имеющая собственную
жизнь фраза. Назовем
ее
сонатной фразой. У Пруста
есть описание такого
амальгамного выдуманного
музыкального
произведения, он
сочинил возможное
произведение – это
знаменитая соната
Вектейля, композитора, с

которым пересекался
жизненный
путь Пруста. И у Пруста
есть рассуждение о
некоей фразе, о
внутренней
музыкальной форме – он
описывает ее как имеющую
собственную жизнь.
Заметьте,
я сказал – фраза. Это
связано с тем, что я уже
показывал в связи с
Декартом
и проблемой мышления
нового времени в той

мере, в которой оно
задано

Декартом: то, что нельзя
вести определением, и то,
что нельзя извлечь из
наблюдения, невыдуманное,
надо держать одновременно,
в пропорции. Конечно
же, это можно держать
только фразой, или, как
выражается Пруст, -
маленькой
фразой сонаты, имеющей
свою жизнь. Мы должны
держать само это
сцепление -

другого, отдельного
существования это не
имеет. В философии
Канта это
держание, или рацию,
называется системной
связью и есть
объективные идеи
этой связи, которые
нельзя высказать (мы
говорим всегда в
терминах,
указывающих на наблюдаемые
вещи) без некоторой
избыточности, без чего-
то

большого... И теперь я
смогу ввести еще одно
свойство формы.

На предшествующем шаге
рассуждения мы говорили
фактически о дилемме Юма.
Это серьезная дилемма,
серьезный мыслительный
эксперимент, с которым
приходилось иметь дело
всем последующим
философам. Кант, отвечая
критикам
Юма, говорил, что Юм
проделал исследование и
нужно ответить на задачу
Юма,

исходя из тех условий,
которые он сам
сформулировал, не надо
втискивать сюда
другие вещи и другие
проблемы. Современниками
не была понята задача Юма
и ее
условия, они всякий раз
отвечали на что-нибудь
другое. Как не была
понята
современниками, и не
только современниками,
задача Канта... Так
вот, в

ответе Канта мы
обнаруживаем странный ход
мысли, странную
оппозицию двух
вещей. С одной стороны,
Кант говорит об
объективной, осознанной,
или, как он
выражается, aus Ansicht,
из умозрения ухваченной
необходимости, обозначая
ее
в другом месте как
внутреннюю, независимую от
всякого опыта истинность.
А с

другой – о субъективной
необходимости, то есть
привычке. Обратите
внимание
на этот парадокс,
требующий от нас какого-то
напряжения понимания.
Потому
что через запятую стоит:
объективная, осознанная
необходимость.

Осознанная,
по нашим привычным
представлениям, это
субъективная. Как же
различать? Кант

ставит в оппозицию:
объективная, осознанная
необходимость – и
субъективная
необходимость, то есть
привычка. Откуда
складывается
субъективная
необходимость, или
привычка? Она
складывается из того,
что воображение
подчиняет представления
закону ассоциаций, или
определенного психизма,
то

есть тому, как в конкретном индивидуальном психическом устройстве сцепятся

явления, наблюдения и так далее. И здесь же Кант называет это

"принимаемым за собственное детище бастардом воображения". В русском переводе стоит

"ублюдок воображения", но в современном языке слово "ублюдок" потеряло

оттенок бастарда, то есть
незаконнорожденного, или
внебрачного, ребенка.

Бастард - это смесь,
принадлежность не отцу,
а чему-то инородному,
соединение разнородного,
соединение не по закону.

Кант употребляет здесь
также термин "подмена".
Воображение подменяет
объективную
необходимость
проистекающей из
бастарда субъективной
необходимостью, то есть
привычкой. Заметьте,

фактически я сейчас
излагаю

прозвучавшую у молодого
Канта тему "вождения",
вождения нас чем-то и кем-
то.

Это может быть, например,
бастард. Мы считаем его
своим сыном, а бастард нас
водит. Что нас водит?

Гетерономия. Мы говорим
"гетерономия", имея в
виду

разнородность, или говорим
"автономия", но кто из
нас слышит в слове

"автономия", что в нем
сказано? Слово стерлось. А
в нем сказано следующее:
номия - номос - закон. То
есть в нем сказано:

своезаконие - а не
просто
самостоятельность и
независимость. Гетерономия
же есть не просто
что-то

пестрое, бессвязное и
разнородное, но
чужезаконие. Бастард
чужезаконен. Он
гетерономен, то есть
чужероден, не порожден в

мире на моем законе.

Бастард у

меня, но он не мой. Ход

"бастарда" повторяется и

в нравственном учении,

когда речь идет о

непригодности всего

эмпирического для

принципа, то есть

для чистого разума, для

чистой воли и так далее.

Кант пишет: "...принцип

ищут среди эмпирических

побудительных причин и

законов; ведь

человеческий

разум, когда устает,
охотно отдыхает на этом
мягком ложе и в
сладких

обманчивых грезах (которые
заставляют его, однако,
вместо Юноны обнимать
облако) подсовывает

нравственности какого-то
ублюдка (бастарда),

состряпанного из членов
совершенно разного

происхождения, который
похож на

все, что только в нем

хотят видеть, но только не

на добродетель для тех,
кто

хоть раз видел ее в ее
истинном облике" [Е30] .

Обратите внимание на
употребляемые здесь слова.
Этими же словами я могу
сказать нечто, казалось
бы, совершенно другое. В
1755 году Кантом была
написана работа "Всеобщая
история неба", в которой
устойчиво повторялась
одна тема: в небесной
системе есть явления,
которые мы наблюдаем и
которые

объяснимы только если
мы сопоставим их,
предположив некоторый
единый
механизм происхождения. И
Кант вводит в ней
некоторый внутренний
элемент
мира, исторический
элемент, все
охватывающий, - его
распространением и
объяснимы в своей
совокупности явления, для
которых в их актуальном
виде нам

не хватает вводимых
понятий физических сил.
Там есть пустоты и
провалы,
состоящие не только в
том, что
математические,
геометрические законы
выполняются в реальном
движении тел не в чистом,
не в идеальном виде,
а
всегда с некоторыми
отклонениями. Дело еще в
том, что мы должны
связывать

находящиеся на большом
расстоянии тела
фактически
дополнительным понятием
мгновенного, через
расстояния осуществляемого
действия сил. Так вот,
говорит
Кант, все это мы можем
понять только через
возникновение на основе
своезакония, на основе
одного закона, или
общего и единого
механизма
происхождения. Механизм
происхождения, или

единство происхождения, у
Канта
означает одновременно
единство произведения, или
единство произведенного.

Свойством формы
является производить
внутри себя нечто, что не
является
ни изображением, ни
описанием, но произведено
внутри структуры. Все то,
что
может держаться и что не
является бастардом. Слово
"бастард" и возникает у

Канта как обозначение образований, которые произведены целиком на своих

основаниях внутри формы и внутри структуры. Лучше понять это свойство формы вам могут помочь и некоторые опыты литературного творчества в XX веке –

Фолкнер, Пруст, Джойс.

Подобный опыт грубо можно резюмировать так: роман должен содержать только такие события и описания, которые порождены самой

формой романа; эти
события и происшествия
не являются копией
или
изображением чего-то;
роман сам есть предмет, а
не отражение предметов.

Вот
теперь мы сомкнули смысл
слова "форма" с этим
новым смыслом...

Почитайте
письма или трактаты
позднего Канта, где он все
время бьется и
разъясняет

своим несчастным, ничего
не понимающим, как и мы
сейчас, современникам,
что

все держится на понятии
произведенного, но
произведенное отличается
от

случившегося. Так,
бастард не произведен
нами, он

"ненашезаконен",
несвоезаконен, а
является вторжением
того, что возникло
на других

основаниях. Произведенное
Кант называет также
соединенным. И еще
одна

цитата. Я снова хочу
показать, что у Канта в
разных разветвлениях его
учения
присутствует один и тот же
ход. Нельзя писать одну и
ту же книгу, книги
всегда разные, одна о том,
другая о другом. Нельзя
все сказать в одной
фразе. Итак, Кант пишет:
"...ведь ко всем этим

результатам
(собственному
приятному состоянию или
даже способствованию
чужому счастью) могли
бы
привести и другие причины,
и для этого,
следовательно, не
требовалось воли
разумного существа, а ведь
в ней одной можно найти
высшее и безусловное
благо. Поэтому только
представление о законе
самом во себе, которое
имеется,

конечно, только у
разумного существа,
поскольку это
представление, а не
ожидаемый результат, есть
определяющее основание
воли, может составлять
то
столь предпочтительное
благо, которое мы
называем нравственным и
которое
имеется уже в самой
личности, поступающей
согласно этому
представлению, а не

ождается еще только в результате [поступка]... [E31]".

Это вновь тема одного, того, что все свершилось на месте, здесь и сейчас, того, все уже есть в личности, если она действует – а действует она независимо от всего ряда предшествующих оснований. Мы говорили об этой начальной проблеме Канта, проблеме уникальности и полноты описания. И здесь

мы тоже видим, что
уникальность и полнота
описания рождаются и
являются
только продуктом действия
формы, которая есть
нечто, что внутри себя
содержит, что охватывает
все внутри себя, не
допуская ничего
инородного, и
что впервые порождает
все то, о чем
говорится, на
основании чего
поступается, делается.
Вспомните снова тему

вождения. Смотрите, я
испытываю
приятное состояние, или
оказалось, что я
способствовал чужому
счастью, - это
может случиться, можно
войти в мир совершенно по
другим причинам, к
которым
я никакого отношения не
имею. Что-то могло войти в
меня вождением, игрой.

Я только что цитировал
позднего Канта. Это не тот
Кант, который в юности

сказал: а нами ведь могли играть. Если я беру результаты как эмпирические и описываемые мной, то в них есть "дыры" и "пустоты". Они могут рождаться совсем не по тем причинам, которые я приписываю. Мое собственное приятное состояние может возникать совершенно из другого, не из того, о чем говорит мое понимание. Я способствовал чужому счастью — так, что, значит, я был

добр? Для Канта в этом
переходе есть пустота и
разрыв непрерывной
связи,
задаваемой внутренним
элементом формы,
которая есть
всеохватывающее
отношение. В примечании
к только приведенной
мной цитате Кант
вводит
оппозицию, которую нам
надо держать, чтобы
понять, что значит
своезаконие в

отличие от чужезакония. Он различает: что-то внушаемое каким-либо влиянием (Кант говорит об этом, когда речь идет об уважении как чувстве) и спонтанно произведенное понятие разума. Поэтому уважение, пишет он, специфически отличается от всех чувств первого рода, которые можно свести к склонности

или страху. Кант
отделяется от всех
наших эмпирических
состояний, от
человеческой природы, - и
отделяется от них, идя
по линии формы как основы
и всеохватывающего
отношения,
произведенного или
спонтанно рожденного
понятием разума, а не
пришедшего под влиянием,
от инородного члена.
Уважение
есть лишь сознание того,
что моя воля подчинена

закону без посредства
других
влияний на мои чувства (а
эти влияния надо уметь
исключить, они не сами
исключаются, сами они
нас только водят), оно
есть непосредственное
определение воли законом и
сознание этого
определения...

ЛЕКЦИЯ 7

Мы занимались
распаковкой вопросов,
упакованных в вопрос о
форме. Сегодня

я возвращаюсь к этому на
другом витке. В прошлый
раз мы начали
разбирать
проблему произведенности в
отличие от натуральной
данности. Я показывал, что
форма есть возможность,
или принцип,
произведенного внутри
структуры в
отличие от произведенного
стихийным действием в мире
и воспринимаемого нами
как некоторое свойство
предметов, которые мы

можем описывать,
изображать.

Иначе говоря, термин
"произведенное" вводится
в оппозиции к термину
"изображенное". Термин
"изображенное"
предполагает, что есть два
предмета —
один вне мира, обладающий
некоторыми свойствами, а
один, допустим, в наших
головах, который
изображает первый. Тогда
мышление состоит в
извлечении

некоторых свойств, якобы
натурально присущих
предметам и явлениям.

В понятии формы у Канта
упаковано понимание того,
что существуют явления,
которые производятся
внутри Γ структур, и
поэтому в этом смысле
структура
или форма как ее
возможность не являются
изображениями. Этот ход
у Канта
замыкается, вспыхивает
горячей точкой именно

потому, что он всякий
вопрос
ставит под углом зрения
осознанности. Что такое
воспринять? Что такое
то
нечто, что действительно
можно назвать
восприятием? И Кант
все время
показывает, что в самом
факте, что мы что-то
называем восприятием
или
воспринятым, упакована
масса предпосылок,
завязано много нитей.

Обратите внимание, как Кант вводит сферу разума, сферу морали, эстетики. Очень интересными, незаметными и не останавливающими внимание читателя оборотами – если, конечно, читатель заранее не настроен и не имеет в своей голове звучащего аккорда, который позволял бы ему разбрасывать кусочки фразы по действительным их ячейкам. Посмотрите, какие

слова фигурируют в
следующей
цитате. Начнем с короткого
догматического тезиса: то,
что мы можем назвать
восприятием или
совершившимся опытом, есть
нечто, относящееся к
измененному.

Например, Кант говорит,
что моральное чувство
есть сознание
модификации
своего состояния.

Моральное чувство здесь
не названо состоянием,
оно не

является состоянием в
натуральном смысле, как,
скажем, наши порывы,
наши
намерения и т.д. Моральное
чувство есть по
определению сознание
модификации
моего состояния. И лишь
в сознании модификации,
или изменения, моего
состояния я включаюсь в
область работы формы.
Другими словами,
состояние
само по себе есть то,
что Кант называет

патологическим. Но
мыслит он
патологическое не в
медицинских терминах, а в
терминах, очень простых
и
доступных для современного
нашего сознания, которые
движутся в оппозиции
между порядком и хаосом,
между устойчивостью и
распадом. Патологическое
—
все то, что рассеивается,
если предоставлено
собственным основаниям,
все,

что распадается. В этом
смысле феномен
мышления, как и
феномен
нравственности и феномен
эстетики, есть то, что
противостоит распаду,
рассеянию.

В мире имеют место
парадоксальные, невысказанные
явления. Это сама
мысль,
это моральное чувство, это
эстетический феномен.
Невысказанное. Почему?
Потому

что, хотя мы мыслим о них
каждый раз предметно и
натурально, мы внутри
значения слов, внутри
связки "предмет -
референт". Мы ясно
понимаем, что
основание устойчивости
значения, состояния - не
дано содержанием
значения.

Мы существа экранного
мира. Перед нами на палке
подвешены таблички, а
палку
держат позади нас, рука
протягивает эту палку, и

мы мыслим в пределах
этих
табличек, этого
расположенного перед нами
экрана. Но когда мы
говорим о
мысли, или о моральном
чувстве, или об
эстетическом феномене,
для философа
это означает, что
основания устойчивости и
упорядоченности, основания
того,
что может воспроизводиться
как некое значение, некая
идея, как эстетический

феномен, – не лежат в
содержании, видимом нами в
мире, в содержанки
этих

феноменов. Устойчивости
такого рода покоятся
на воспроизводящей
силе

структур. И в этом смысле
они возникают внутри
структур. Следовательно,
если

мы занимаемся проблемой
форм иди структур,
возможностью которых
является

форма, те мы занимаемся
какими-то условиями,
дополнительными к
содержанию и
независимыми от него,
данными a priori.

Кант формулирует
основную проблему
критики как проблему
априорного.

Значит, априорное, или
независимое от опыта,
доопытное, мы должны
понять в
свете того, что от опыта
не зависит именно

произведенное. Кантовская
мысль

всегда идет только в этих
рамках. Существует
произведенное, или, как
я

говорил, соединенное,
некое перводействие, иди
действие первой силы,
первое

отношение – Кант будет
называть это разными
словами. Но фактически
он все

время подсказывает:
основная проблема моей

философии - это
проблема
самозарождения рассудка,
или спонтанного
порождения рассудка.
Спонтанное
порождение, или
самозарождение,
Selbstgebaerung, нашего
рассудка и есть
априорный синтез.
Наложите на это
смысл терминов
"соединенное",
"соединение",
"первополагаемое" по

отношению к любому
трансцендентному
действию иди
трансцендентному
вторжению в мир. Это
априорный синтез.
Повторяю, спонтанное
порождение – это
главная проблема
критики. Кант
называет это действием
формы, иди структуры,
которая порождает внутри
себя,
на собственных основаниях,
поставленных на место
натуральных оснований.

Происходит замена: на место неконтролируемых, естественных, стихийных оснований мы подставляем свои основания, на которых уже повторяется и

воспроизводится явление – будь то изучаемое нами в познании, будь то моральное наше состояние, эстетическая идея или эстетический феномен.

И сразу, чтобы протянуть нити к другим частям кантовского текста, я могу

определить самопорождение,
или нечто возникающее иди
произведенное внутри
структуры и на ней
держась, через то, как
Кант определяет
эстетические,
художественные идеи,
отличая их от других
идей. По этому
определению мы
увидим, что эстетическое
заложено у Канта в самое
начало, в самую сердцевину
определения формы. Можно
даже показать, что так
называемые понятия

пространства, времени,
другие понятия – являются
не понятиями, но
идеями

разума, похожими на
эстетические идеи. Я имею
в виду, что сама

формулировка
определения пространства
как идеи в одном месте и
определение эстетических
идей в другом месте
кантонского текста
являются

кристаллизациями и
выражениями одной и той
же бьющейся мысли. Я

сформулирую ее сейчас
в
терминах, близких к
кантонскому определению
эстетической идеи. Идея
– это
такая мысль, которая
порождает бесконечное
множество других мыслей.
В этом
контексте Кант говорит о
неопределимости
эстетического чувства,
эстетических
представлений и идей, о
том, что они не

поддаются никакому
однозначному
определению. Он все время
срывается и показывает,
что то, что эстетично для
нас, что воспринимается
нами в терминах
эстетического, — это
всего-навсего
такие идеи, которые
бесконечны в том
смысле, что они сами
порождают
бесконечное множество
подобных им идей.

Любое художественное
произведение есть

конечный текст в том простом смысле, что существует некий один смысл произведения. Мы предполагаем, что существует, но тогда добавление каких-либо смыслов к произведению не является прибавлением к нему наших мыслей, а есть интерпретация существующего смысла и тем самым вторичное, третичное и т.д. существование

смысла произведения. Это мы присоединяемся к произведению, а не что-то прибавляем к нему. То, что возникает в нашей голове, когда мы читаем произведение, есть форма существования самого произведения. И в то же время мы знаем, что ни одно цельное художественное произведение не имеет исчерпывающей интерпретации.

Интерпретации
"Божественной комедии" или
"Войны
и мира" по определению
множественны. Они
разные, но принадлежат
этому
художественному
произведению. Что
является эстетическим в
произведении?
Именно то, что оно
производит бесконечное
число мыслей – этих, а не
других
мыслей, причем
бесконечное их число.

Иначе говоря, здесь задана

определенность того, что будет произведено: потому что любые произведенные смыслы будут интерпретацией именно этого произведения, и, кроме того, они будут множественны, заранее исчерпать их в определении значения произведения нельзя. Это случай порождаемого внутри структуры. А Кант имеет в виду именно

порождающие, или
генеративные, структуры.

Иногда, зайдя с другой
стороны, совершенно,
казалось бы, не связанной
с

познавательными
проблемами, мы вдруг
обнаруживаем более ясный
смысл нижних
этажей мысли Канта.

Например, через "Критику
способности суждения" мы
яснее

можем понимать, что
писалось в "Критике

чистого разума"... Итак,
я замкну
свою мысль. Лишь
произведенное внутри
структуры содержит в
себе основания
для полного и уникального
определения явления. Если
нет произведенного, то
есть если наши мысли не
принадлежат к тому
бесконечному множеству
мыслей,
которые порождены мыслью
же, как в интерпретации
произведения, - тогда
мы

имеем разрывы и пустоты в
нашем взгляде на мир,
потому что внутри него
будут

вторжения других миров.

Состояния, которые мы
испытываем и
приписываем

определенным причинам, в
действительности могут
быть произведены
совершенно

другими причинами,
неконтролируемыми с
нашей стороны,
спонтанными по

отношению к нашему миру. И тогда ход событий в мире для нашей мысли не определен полностью, единственным образом, или уникально. Состояние, которое я испытываю, я приписываю одним причинам, но оно с таким же успехом может быть произведено другими причинами. Над этим бьется кантонская мысль.

А сейчас, крадя у себя самого последующие шаги, те, что я еще не сделал,

чтобы в данный момент
мысль была ясна, я хочу
сказать об одном
совершенно
фантастическом определении
пространства у Канта.
Одновременно оно
является
определением
рациональности, о которой
я все время говорил, а
также всего
того, что я буду
называть
трансцендентальным
правилом. В применении
к

определению пространства оно может звучать так:
"...пространство – это всеобщее, это такое целое, которое само не является частью никакого другого целого... [Е32]". Например, если вы внушили мне какую-то мысль (а вы помните, что Кант отличает то, что он называет внушением, или вождением, от того, что я произвел на собственных основаниях), то эта мысль в моей голове есть часть другого целого, вашего целого. Познание же,

согласно Кашу, строится
так - и
это есть
трансцендентальное
правило, - чтобы не
содержать в себе ничего,
что
было бы в свою очередь
частью какого-то другого
целого. Настолько глубока
у

Канта идея самопорождения,
структурного порождения,
или резонанса внутри
структур на собственных
основаниях. Такова его

эстетика. Ведь когда
мы
понимаем произведение,
мы всегда понимаем его
уникальным способом и
индивидуальным образом
можем записать эту
интерпретацию, но это
понимание
индуцируется, если
произведение построено,
если оно имеет
структуру. Эта
мысль настолько владеет
Кантом, что сказывается
даже в сугубо
педантичном,

академическом, или
догматическом,
определении
пространства. И тогда
мы
понимаем, что слово
"пространство" означает у
него не то, о чем мы
привычно
думаем. Пространство
является всеобщим,
всеохватывающим
отношением в том
смысле и в той мере, в
какой оно само не является
частью никакого другого

целого. Одновременно это является и определением рациональной мысли. Что такое рациональная мысль? Это то, ни один элемент чего не является частью другого целого, и, следовательно, это мысль, в которой нас не водят.

Кант мыслитель действительно фантастической гениальности. Слово "гений"

обычно применяют к художникам, а не к

ученым, но здесь мы
имеем случай
абсолютной художественной,
или эстетической,
пластичности. Ни одно
слово у
Канта не стоит рядом с
другим случайно – у
него существует
абсолютная
точность при отсутствии
догматических определений
терминов. Термины у Канта
часто шатки, но смыслы их
четки, и поэтому те или
иные слова употребляются

не случайно. Л вот
формального определения
нет. Кант часто
пользуется
заимствованным термином
– скажем, вещь в себе
как термин взят без
возможности точного его
определения, но смысл его
точен. И он выступает
через обороты, скажем,
там, где есть оппозиция:
будет не это, а вещь в
себе.

Всякий раз, наталкиваясь
на это обстоятельство, мы
ничего не можем понять.

Почему? Потому что у нас в голове есть формальный смысл слова: вещь в себе – это мир вне нас, или объективное существо дела, от нас не зависящее и для нас скрытое. Но Кант, и это видно по тексту, совершенно не так понимал вещь в себе, хотя определить ее так и не смог. Так же двусмысленно фигурирует у Канта термин "эстетика" – то как учение о

началах в "Критике
чистого
разума", то как часть
эстетической теории или
философии в "Критике
способности суждения".

Сейчас я хочу вернуть
вас к тому словосочетанию,
из-за которого я сделал
отступление. Значит,
каждый раз мы имеем дело
уже с измененным.

Моральное
чувство есть сознание
модификации моего
состояния - там, где есть
сознание

модификации, там есть мораль. А модифицированное, или измененное, и создаваемое в своей модификации состояние – это то, основание чего не является частью другого целого. Эти основания введены или порождены так, чтобы мир мог уже второй или третий раз воспроизводиться на них, а не на

тех, которые мы вообще не можем проследить, не можем контролировать, которые являются частями других целых. Тем самым, конечно, кантовская проблема есть прежде всего проблема индивида, который сам в себе содержит все основания.

Индивид для Канта является единственным, что полностью определено и уникально. Но это, заметьте, очень странные

индивиды. Индивидом у
Канта
является даже мир, как,
кстати, у Демокрита атом
мог быть целым миром.

Итак, мы говорим о
сознании изменения
состояния. Все, что мы
вводим, мы
вводим через сознание
изменения, а значит,
имеем здесь дело с
какой-то
субстанцией, которая
является звеном, или
членом, сразу двух
рядов:

реального, эмпирического,
физического и ряда
идеальных образований.

Я

сказал, что человек
занимает своей душой место
в мире, а эта душа
"содержит"

(в кавычках, потому что
это натуральный термин)
в себе вневременные и
внепространственные
идеальные образования, или
сущности. Душа посредством
их

мыслит. Более того,
мысля посредством их,

она находится в
состоянии
сообщенности с другими
душами. Кант говорил в
этой связи, что есть
некоторые
устройства духовного,
невидимого мира. Мы
оказываемся в нем в той
мере, в
какой имеем мыслительные,
или мысленные, сущности, и
в этих сущностях мы
как-то согласованы с
другими людьми, которые
тоже своей душой
помещены в

мире и мыслят эти
сущности. С другой
стороны, это
одновременно звено
физического,
пространственно-временного
ряда, откуда мы получаем
воздействие
на наши чувственность и
сознание.

Давайте еще нарастим
наше понимание проблемы
формы. Всякий человек,
который фиксирует свое
внимание на идеальных
сущностях, тем более
если он

делает это с учетом
традиции метафизики,
движется в просвете,
или в
просвете, мысли или в
понимании того (неважно,
выражено это понимание
явно
или не выражено), что
сознание и мышление (эти
идеальные образования,
или
изменения в той мере, в
какой они осознаются,
идеальные образования,
которые

содержат понимание, - это
есть также вообще сознание
мышления, у Канта оно
называется

трансцендентальным, или
абсолютным. Я)

совершенно случайным
образом связаны с
человеческим телом. Мы
наблюдаем его на
человеческих
телах, но если мы
наблюдаем это как
философы, то при этом
должны понимать,
что наблюдаемое нами
случайно, что могли бы

быть другие тела. Связь
сознания

и мышления именно с этим
субстратом, который
единственно нам
известен,

другой нам не известен, -
совершенно случайна.

Субстанция эта
принадлежит
одновременно двум рядам. И
вот мы ищем, как
выражается Кант, силу
внешнего
действия, способность
воспринимать извне и

способность действовать.
Иначе
говоря, возможность самому
быть источником действий
или быть восприемником
действий извне. Это
проблема внешнего
действия, когда мы
являемся каким-то
звеном физического ряда,
однако хотим определить
способность не только
воспринимать извне, но и
самому быть источником
действия в мире – ведь
я

движу своей рукой
посредством сознания,
духа. И Кант-юноша
задумывается
именно над этой проблемой,
вполне наивно.

Действительно, подобное
так же
непостижимо, как
предположение, что я могу
остановить Луну на ее
орбите -

это одинаково непонятные
действия. Кант размышляет
об этом уже в 1766 году.

Значит, мы имеем дело с
субстанцией, которая

двойственно расположена,
и

мы пытаемся решить ряд
проблем, как, скажем,
проблему природы и
силы

внешнего действия, природы
нашей способности

воспринимать,
действовать и

т.д. Кант говорит так:

"...такой субстанции,
соединение которой с
человеческим телом есть
только особый вид...

[E33]". Здесь через
простое

соседство слов – "только
особый вид" – высказано
фундаментальное
положение.

Слово "только", так часто
фигурирующее у Канта,
всякий раз напоминает,
что

есть особым образом
устроенное, наблюдающее
и чувствующее
существо,

называемое человеком, и
это только особый вид.

Что значит "только"?

Это

означает - случайно, не
необходимо, возможны и
другие виды, хотя мы о них
не

знаем. И вот, чтобы решить
проблему внешнего
воздействия, силы
внешнего

воздействия, проблему
восприятия нами
воздействия или нашего
действия, - мы

оказываемся в описываемой
Кантом ситуации. Читаем
далее. Кант пишет:

"Мы не располагаем
никаким опытом, на основе

которого мы могли бы
познать
такой субъект в различных
отношениях (то есть
субъект или такую
субстанцию,
которая соединена с
человеческим телом именно
в этом варианте; познавать
это
мы можем только ставя
познаваемое нами в
отношения с другими
явлениями,
предметами, телами и т.д.;
мы хотим познать эту
субстанцию как существо

чувствующее и сознающее, а
не только являющееся
членом физического ряда;
но
тогда у нас должен быть
опыт, в котором феномен,
или акт, чувства и
мысли
находились бы во взаимных
отношениях, как находятся
во взаимных отношениях
движущиеся тела и мы таким
образом устанавливаем
законы движения),
которые
единственно только и были
бы пригодны к тому, чтобы

раскрыть его внешнюю
силу или способность
(внешнюю силу тел мы
раскрываем только в
отношениях
тел; я двинул рукой –
это ведь внешняя моя
сила, что-то во мне,
расположившееся в
пространстве, что вы
можете наблюдать; но я
хочу познать
не движение руки, а то,
что я двигаю рукой и
должен иметь опыт, где эти
силы

раскрывались бы именно как
внешние силы; для
исследования этого мне
не

годится то Сознание,
которое я имею, двигая
рукой или отгадывая
сознание

другого человека, который
двигает рукой, ибо, как
говорит Кант, это была бы
гармония с телом: я
естественно гармоничен со
своим телом, когда я
двигаю

рукой); гармония же с
телом представляет собой

лишь отношение
внутреннего
состояния души (мышления и
хотения) к внешнему
состоянию материи нашего
тела
(значит, есть такое
гармоническое соотношение,
кем установленное – мы
об
этом ничего не знаем.
Почему движение руки
координировано с моим
желанием
двигать рукой? Это ходячий
пример воплощенного

чуда, и не нужно
искать
никаких других чудес,
летающих тарелок и так
далее. Достаточно этого
чуда,
требующего от нас
достаточно большого
расхода энергии мысли,
чтобы его
понять) и, следовательно,
не раскрывает отношение
одной внешней деятельности
к другой внешней
деятельности... Вот почему
возникает вопрос, -
заключает

Кант, - возможно ли вообще
при помощи априорного
суждения разума
раскрыть
силы духовных субстанций"
[Е34] .

Ведь силы духовных
субстанций проявляются
вовне. Но для того чтобы
взятое
в качестве предмета
объяснить, а не
подменить этот предмет
каким-нибудь
другим, нам нужен опыт,
которым нами были бы

испытаны и которым нам
были бы
даны внешние отношения.
Такого опыта у нас нет.
Поэтому возникает вопрос
—

возможно ли вообще при
помощи априорного
суждения разума
раскрыть силы
духовных субстанций?

"Это исследование
сводится к другому, а
именно: можно ли
посредством
умозаключения найти
первоначальную силу..."

Мы имеем здесь еще одну характеристику синтеза. Априорный синтез я назвал первоначальной силой.

Иначе говоря, термин "априорный синтез" относится к чему-то, что исследуется в качестве некоторой первоначальной силы, или первого действия, или первого отношения. И теперь мы знаем – Кант убедился, что первоначальную силу

посредством умозаключения
найти нельзя, нужно
принять. Замкните все это
на
проблему приятия: можно ли
посредством умозаключения
найти первоначальную
силу? Кант расшифровывает:
"...первоначальную силу,
то есть первое основное
отношение – отношение
причины к действию". Иными
словами, отношение
причины
к действию есть частный
случай отношения двух

разнородных субстанций, и
нам
пока не понятно это
отношение двух разнородных
субстанций, так же как
в
случае, когда они
соединены в чем-то, что
является звеном
одновременно двух
рядов, ряда духовного,
или идеального, и ряда
физического. Повторяю,
отношение причины к
действию есть частный
случай отношения двух
разнородных

субстанций. Почему если мы
решаем проблему синтеза,
то берем именно случай
отношения причины и
действия как случай
более широкого
парадоксального
отношения? Просто потому,
что с самого начала Кант
видит, что когда мы
связываем причину и
действие - в этой связи
соединено разнородное.
Мы не
знаем, почему, полагая
одно, мы с

необходимостью считаем,
что этим
положенным мы полагаем
нечто совсем другое.
Кант говорит: я
вспоминаю
Аристотеля, при имени
Аристотеля я вижу
Аристотеля, но одно дело
имя, то
есть физическое звучание
слова или физическое
написание его, и
совершенно
другое – Аристотель. Каким
образом я могу переходить
от одного к другому?

Ведь это совершенно
разнородные вещи!

Я не буду сейчас
рассматривать частный
случай разнородности
субстанций, а
именно разнородность
причины и действия.
Это мне нужно будет
при
рассмотрении кантовской
проблемы оснований. Лишь
одно маленькое замечание
к
тому, что, собственно,
сказал Кант, сказав, что

это исследование сводится
к
другому вопросу, а
именно: можно ли
посредством
умозаключений найти
первоначальную силу, то
есть первое отношение,
отношение причины и
действия,
мыслительной и
протяженной, или
материальной, субстанций,
или – в обобщенном
случае – отношение
разнородных субстанций?

Так что он сказал этим?
Кант сам
нам подсказывает. Но в
телячем восторге
собственными силами,
считая мир
бесконечно познаваемым, мы
видим здесь у Канта лишь
скептическую ноту, мы
просто не понимаем, что
он говорит, когда
говорит, что есть что-
то
непознаваемое. Он говорит,
а мы не слышим. "Так
как я уверен, что это

невозможно (посредством
умозаключения найти
первоначальную силу), то
отсюда,
следует, что если эти силы
не даны в опыте, то
они могут быть только
вымышлены" [Е35]. Здесь все
важно. Даже слово
"вымысел" важно. Ведь то,
что
может быть вымышлено. Кант
далее называет "fictio
heuristica, hypothesis" -
эвристическими фикциями,
гипотезами. Именно в этой
связи он начинает вдруг

говорить о видимой
мыслимости. В другом
месте видимую
мыслимость Кант
обозначает словосочетанием
"немыслимости особого
рода". Для начала
просто
скажем, что видимой
мыслимостью, или
немыслимостями особого
рода. Кант
называет такие
мыслимости, относительно
которых нельзя доказать
ни их

ВОЗМОЖНОСТЬ, НИ ИХ
НЕВОЗМОЖНОСТЬ. И ВОТ ЭТА
НЕВОЗМОЖНОСТЬ
ДОКАЗАТЕЛЬСТВА НИ
ВОЗМОЖНОСТИ, НИ
НЕВОЗМОЖНОСТИ ВЫСВОБОЖДАЕТ
НЕКУЮ ПУСТОТУ, КОТОРАЯ
ЗАНИМАЕТСЯ
ВЫМЫШЛЕННЫМИ СИЛАМИ -
ВЫМЫШЛЕННЫМИ НЕ В
УНИЧИЖИТЕЛЬНОМ СМЫСЛЕ
СЛОВА, А В
СМЫСЛЕ *fictio heuristica*,
hypothesis. Это
ВЫСВОБОДИВШЕЕСЯ МЕСТО И
БУДЕТ

занято знаменитым
кантовским
трансцендентальным
продуктивным воображением.
В

пустоте мы лишь
вымышляем силы, но
вымышлять мы их будем
тоже не
произвольно, а в схемах
трансцендентального
продуктивного
воображения. Я
хочу закрепить здесь один
оттенок. За
догматическими
формулировками, в

которых говорится, что уже
с самого начала мы имеем
нечто, называемое формой
и являющееся условием
ясности, то есть нашей
возможности мыслить о
чем-то

другом и высказывать что-
то другое, что само
является неразложимым до
конца,

неясным, в этом смысле
невысказываемым, итак, у
Канта здесь появляется
нечто

не поддающееся
высказыванию, то, что

является условием всякого
высказывания.

Это одно из определений
того, что Кант называет
формой, на чем потом
будет

ставиться знак X и с
чем будут связаны
термины

"неопределенное",

"отрицательное",

"положительно

невысказываемое",

"невысказываемое в

терминах

предмета", но являющееся
условием того, что мы

вообще можем что-то
высказать
о предметах в предметно-
наглядных эмпирических
терминах. Когда у нас
есть
невысказуемое, или
невысказываемое, - мы в
терминах наблюдаемых
предметов
выражаем это нечто.

Кстати, напомним в этой
связи одну маленькую
фразу. Я уже упоминал о
ней,
приводя аналогию с
Прустом. Это фраза,

имеющая как бы
самостоятельную жизнь,
свое существование, – и
мыслители, которым ее
удается услышать, лишь
прилепляются к ней. Она не
ими сочинена, существует
не в их голове, в виде
бледной немощи каких-то
реальных предметов – а как
бы сама существует. Это
сонатная фраза, заданная
двумя вещами: и
ненаблюдаемо, и из
фактов
невыводимо, и нельзя
вывести определением,

нельзя вымыслить,
ввести
допущением. Помните, я
говорил вам: сознание мы
не можем знать заранее,
если
уже предположили свободу
воли. Вымыслить нельзя, и
в то же время то, что
есть, не есть нечто
наблюдаемое в предметах.
Вот этот зазор
невымышляемого
рассудочно и в то же время
не из наблюдений
получаемого – и есть
сонатная

структура, фраза,
маленькая звучащая фраза
сонаты.

Ее звучание мы слышим у
Декарта. И она звучит у
Канта. Кант понимает
"рацио" как что-то,
имеющее в себе
ненаглядную сердцевину,
что является
пониманием и в то же время
его нельзя высказать ни
в каких наглядных и
предметных терминах. Это
невысказываемое есть
условие высказывания,
всего

того, что высказывается,
всего остального, что
высказывается. И он

говорит,
что это как раз (обратите
внимание) следы духовного
воздействия в нас. Но
ведь Кант физик, философ
опытного знания, что
предполагает, казалось
бы,

обрубаение всяких следов
нефизических действий в
мире. А в то же время
он

говорит, что если есть
какой-то опыт духовного

воздействия на нас или
нашего
участия в некотором
согласованном и системно
организованном мире духов,
– то
есть и такого рода
понятия, рождающиеся в
ядре этой фразы. Мы держим
рацио,
то есть пропорцию между
ненаблюдаемым и
невымышляемым. И вот эти
понятия,
говорит Кант, являющиеся
продуктам в нас некоторого
духовного воздействия,

ни у одного человека не являются наглядными и эмпирическими. В самой сердцевине мышления Кант открывает некое беспредметное мышление. И оно же является Мыслью, той, которая есть Бытие (сравните с Парменидом). Следовательно, войдя в определенный образ, мы за собой уже должны иметь сознание, или знание, того, что некоторые

понятия (именно они есть
область
формы) ни у какого
человеческого существа
не являются наглядными
и
эмпирическими. Все эти
понятия очерчены рациио,
или пропорцией между
неизмышляемым и из фактов
неизвлекаемым.

Вот почему Кант
говорит, что сознание
нельзя знать заранее.
Оно уже
предположено, уже
имплицировано. Если

свободу воли мы
предположили, то,
конечно, возможна
аналитическая экспликация
физических законов. Я
приведу
еще одну цитату:

"Однако то, что
определения одной
субстанции могут
возникать под
воздействием другой
субстанции, нельзя
просто предположить
(обратите
внимание, здесь, казалось
бы, другой случай, но Кант

говорит то же самое:
нечто само должно уже
случиться, должно
соединиться, тем более
в случае
соединения разнородного),
и ввести это
предположением нельзя"
[E36].

В этой цитате речь идет
о том, что взаимодействие
и его продукты есть
нечто, что предположить
нельзя. Помните, я
завязывал эту нить на
проблему

полного общения
субстанций, или проблему
полной
взаимодействованности
вещей. В словах "знание о
мире" предположено, что в
мире должно случиться
полное общение,
взаимодействие, продукты
которого мы предположить
или ввести
предположением,
определением не можем, -
и, значит, об этом мире
мы что-то
можем знать на основе
соединения, учено

называемого Кантом
априорным
синтезом. Но дальше у него
сказано еще точнее (я не
знаю в истории более
точного движения мысли,
чем декартовское и
кантовское) :

"...это принадлежит к
таким связям
(взаимодействие иди
общение), без
которых вообще не были
бы возможны отношения
вещей в пространстве,
следовательно, невозможен
был бы внешний опыт

вообще".

То, что сказал Кант, можно выразить иначе. Мир должен быть явлен, и этого нельзя просто предположить. Здесь мы зацепим пока неизвестный нам кантонский термин "явление". Скажем так: явление есть явленность мира.

Обратите внимание, что это не обыденный смысл, когда явление мы понимаем как то, что

случается вне нас, вокруг нас. У Канта это не слово, а термин – и, следовательно, он имеет внутреннее определение.

Эстетический термин, порождающий внутри себя, не становясь другим, бесконечное число других

мыслей того же рода.

Называя кантовскую идею феномена эстетической идеей, я

высказываю метасуждение – это не суждение в

материале мышления
Канта, это
суждение в некотором
метаязыке. У него же
самого феномен эстетичен
в том
смысле, что не имеет
однозначного определения.
И в то же время эта идея
у
Канта максимально точна.
Значит, мир должен быть
явлен и этого нельзя
предположить, ввести
предположением,
определением. Только за
этим может идти

речь о мыслимости
явленного, которое
обеспечивается
категориями и
сопровождающим их
фигурным синтезом как
продуктом
трансцендентального
воображения. Нам
важно пока, что
явленность
предполагает
провзаимодействованность
вещей, или, на моем
языке, - форму,
связность,

топос, в сфере или в
области которого будут
возможны законы, то
есть

определенные, конкретные
законные или
законоподобные связи
явлений. Чтобы
точнее мыслить и
самостоятельно продумывать
эту проблему
взаимодействия, – а
она не сводится к проблеме
действия, простой связи
причины и действия, – я
помогу себе и вам
увидеть ее именно как

проблему взаимодействия,
где
продукты взаимодействия и
его тип нельзя
предположить.

Если у нас есть внешний
опыт, то это означает,
есть сознание внутренних
измерений состояния, а
оно, как я показывал вам в
самом начале, невозможно
без имплицитирования
элемента пространства –
пространство должно
быть
имплицитировано как элемент,
это есть как факт, что

мы что-то восприняли.
Значит, если есть внешний
опыт, то эти связи уже
случились, значит, под
воздействием субстанции
одного рода вообще
могут возникать
какие-то
состояния или определения
в субстанции другого рода.
Как это возникает в
субстанциях? Частным
примером взаимодействия
является форма
созерцания. В
самом том, что мы
можем говорить о

формах созерцания, уже
заложено
свершившееся, предположено
взаимодействие и общение
вещей, ибо сами формы
созерцания (в том числе,
скажем, пространственная
форма как форма чистого
созерцания) строятся из
обратного отражения
пространственного
действия
человека в мире, сразу же
сообщенного,
согласованного с другими
мыслящими,

отражающими, чувствующими
существами. То есть формы
созерцания, по Канту,
возникают не из
причинного действия
вещей на
чувственность, а из
взаимодействия.
Сообщенность существует на
уровне не простого
состояния, а
на срезе осознанности,
изменения моего
состояния. И поэтому
Кант может
говорить об
основоположении общения,

характеризующем
мыслимость сложного
явления, называемого им
"compositum reale", то
есть такого целого,
части
которого существуют
одновременно и восприятие
которых возможно только
через
понятие взаимодействия.
Кант заключает, обсуждая
эти же вещи в
"Критике
чистого разума": "Все
субстанции в явлении,

поскольку они
существуют
одновременно, необходимо
находятся в полном общении
взаимодействия".

Я ввел чудовищно
сложные вещи для того,
чтобы как-то толково
об этом
сумасшествовать, как
выражался Кант. Попытаемся
все это раскрутить. Что
я
называю здесь сумасшедшим?
Определить, что такое
сумасшество, дать ему

определение - нельзя; если
бы можно было определить,
то сумасшествием это не
было бы. Мысль Канта
состоит в том, что если
совершился один акт
восприятия
(то есть того, что мы
можем назвать
восприятием, а я уже
говорил, что
считать нечто восприятием
или акт восприятия
осуществившимся - не само
собой
разумеется), то
произошло взаимодействие все,

отношения вещей связались
так, что
оказался возможным хотя бы
один внешний опыт
относительно вещей или
мира.

Это означает, что мы
никогда не имеем дело с
вещами в себе, то есть с
вещами

помимо взаимодействия.

Провзаимодействовало - и
мы можем о чем-то

говорить,
но тогда то, о чем мы
говорим, не есть вещь в

себе или сама по себе.

Кант

говорит, что наше

познание было бы

невозможным, если бы

мир не имел

отношения к первым

источникам нашего знания.

Значит, мы не только не

имеем

дело с вещами в себе, но

мы всегда начинаем

после явленности. И

вообще

взгляд наш устроен так,

что мы всегда смотрим

после. Мир должен быть
явлен.

Ассоциируйте это с тем,
что я на прошлых лекциях
говорил о

множественности
миров. Слово "явлен" я
употреблял вслед за Кантом
в предположении возможной
множественности миров и
завершал это аксиомой, что
мир не может одноявиться.
Следовательно, когда я
говорю - мир должен быть
явлен, - накладывайте на
это

ассоциацию
неодноявленности мира. Мы
будем в том мире, который
явился, наш
мир этот, который явился.
Именно это условие мы
сейчас обсуждаем. Но
когда
говорят – тот, который
явился, – предполагают,
что мир не одноявляется,
что
он мог явиться какому-то
другому существу, явиться
другим миром. Однако там
тоже было бы после.

В том мире было бы свое
после, но было бы
обязательно Итак, мы
начинаем
после явленности, где
нечто, называемое
продуктами
взаимодействия, может
быть лишь дано, дано до,
поскольку всякий
рассудок дает лишь
конечные
величины, он определяется,
давая конечные величины.
Всякое наше утверждение
конечно. Например, мы
считаем, остановившись на

каком-то числе.

Говорим:

пять. Так вот, начиная
после явленности, мы тем
самым с самого начала
имеем

дело с каким-то
специфическим актом в
области полноты и
совершенства мира,
полноты и уникальности
описания. Мы имеем дело с
актом, который выводим,
который может быть дан
лишь независимым и
дополнительным образом
по

отношению к содержанию
наших утверждений.

Когда мы после —
это

дополнительный акт. И в
нем мы не только имеем
дело с вечными

неизменными
формами созерцания, но
одновременно, как бы на
более высокой ступеньке
лестницы или на другом
краю, мы имеем также
некоторый уже данный,
или

осуществившийся, некоторый
акт, то есть акт,

специфицирующий этот мир,
а не
другой, некоторый
специфический акт,
лежащий в области
полного
взаимодействия, или
полного общения, или
просто в области
полноты и
совершенства, или в
области формы как
системной связи
согласования
многообразного. А
областью такой связи и

согласования является не
только
общение субстанций, но и
наше общение как
мыслящих существ. Если
мы
понимаем, если совершается
хоть один акт
понимания, то он
предполагает
согласованные действия
бесчисленных и
многообразных,
разнородных,
растасканных в разные
стороны вещей. Каким-то

чудом они
скоординировались, и
акт понимания совершился.
Едини́чный акт
понимания, раз он
совершился,
предполагает, что
скоординировано очень
многое.

Вот этот ход нужно
ухватить. Я отдаю себе
отчет, что ввожу его
пока не
очень понятным образом, но
у меня есть надежда, что
мы нашим спиральным

движением его все-таки
выявим - это уяснение
требует некоторого
терпения.

Мне не терпится быть
ясным, а вам не
терпится понять.

Значит, этот
специфический акт лежит в
области, которую мы пока
будем называть областью
формы или областью
полноты
взаимодействованности,
полноты общения
субстанций. Это какой-то
акт, не являющийся

содержанием наших
итоговых
знаний, не являющийся
содержанием того, что мы
видим, когда действуем
или
движемся на основе этого
уже совершившегося
акта. Он есть как бы
то
невидимое, лишь в
горизонте которого
выступают видимые вещи;
если бы этот
свет не шел из-за нашей
спины, мы не видели бы, но
мы видим вещи, а не свет,

который идет из-за нашей
спины. Попробуйте пока
закрепить этот ход
таким

метафорическим образом,
хотя бы на уровне
интуиции или ощущения
– а

метафизика и есть духовное
ощущение, как говорит
Кант. Этот
специфический
акт обозначается Кантом
термином "безусловное" или
"определяющее", то есть
то, дальше чего мы
никогда не идем.

Одновременно это и
определение
беспредметности, или
беспредметного ядра
мышления, когда в
мышлении мы
выделяем такой слой, за
которым дальше не стоят
другие понятия и за
которым
в действительности нет
референта, на который
можно было бы указать.

В
частном случае таковым у
Канта является феномен

сознавания. Сознание
как
феномен сознания дано
самому сознанию и не имеет
референта вне себя самого
— в этом смысле это
конечная, иди
окончательная, данность,
данность
сознания; не данность
каких-то содержаний
сознанию, а данность
сознания.

Итак, у нас есть
то, что Кант будет
называть безусловным
иди

определяющим, что еще не имеет определения, а само определяет: все остальное имеет условия, но понимание условий имеет еще одно звено в ряду.

Скажем, А причина В, но у А в свою очередь есть своя причина.

В кантовских терминах все это называется условным, то есть имеющим еще условие. А

безусловное – это то, что за собой не имеет ничего. Здесь ясно: раз условия сами

обусловлены, то наше
познание этих условий в
качестве обусловленных
чем-то

другим предполагает
необходимый выход за
эту обусловленность в
сторону

безусловного, или
разума. Разум - это
другой термин,
обозначающий

безусловное. В письме
Герцу от 24 ноября 1796
года Кант скажет о разуме
так:

"Вы ведь знаете, что сфера разума, выносящего свои суждения независимо от каких-бы то ни было эмпирических принципов, то есть сфера чистого разума, должна быть доступна нашему умственному взору, так как она априорно находится в нас самих и не связана с какими то ни было открытиями, полученными посредством опыта [Е37] " .

Подобного рода фразы Канта являются часто источником или гнева, возмущения, или, наоборот, мистических экзальтации. Хотя в действительности он имеет в виду очень простую вещь, доступную нам всем в интуиции. Просто мы в нее не вглядываемся. Я проиллюстрирую вам, что такое независимость от опыта. Это не рассудочное мышление, которое Кант якобы считал источником

знания до всякого опыта.
Согласно Канту, нет
никаких внеопытных знаний,
есть
лишь акты понимания в
знании, в том
числе, например,
понимание
необходимости, которое не
есть знание содержания,
которому приписывается
признак необходимости.
Приведу пример. Я
показывал вам, что
нравственная
основа личности – это
нечто доступное нам в

эмпирической интуиции,
нечто
независимое от какого-либо
опыта, от каких-либо
открытий. Никакие
открытия,
никакой опыт, никакой
прогресс наших познаний
ничего не изменяет в
тавтологии
совести. А ведь феномен
совести всем нам известен.
Так вот, в том числе и
его Кант называет разумом.
Сфера разума находится в
нас самих и не связана с

какими бы то ни было
открытиями, полученными
посредством опыта. Что
мы из
опыта можем узнать такого,
что изменило бы то, что мы
знаем из самих себя в
феномене совести? Неужели
то, что произошло после
Сократа, – нравственный,
технический, культурный и
другой прогресс – что-либо
изменило в том, что в
мире уже свершился акт
совести Сократа? Ведь
здесь нет степеней. Мы не
можем

сказать, что мы лучше,
выше, нравственнее Сократа
и что это находится в
зависимости от тех знаний,
которые есть у нас и
которых не было у
Сократа.

Так, если это не из опыта,
следовательно, в том, что
было у Сократа, в чем
мы со-общены с Сократом, -
мы внутри феномена
совести. Мы понимаем,
мы
знаем, на уровне интуиции
испытываем то, что мы

принадлежим одному и тому же

феномену. Что здесь зависит от опыта и последующего прогресса?

То, о чем говорит Кант, настолько запутано, что Эйнштейн упрекал его в допущении возможности некоторых чистых априорных суждений как некоторых знаний о мире, получаемых путем чистого априорного суждения. Но как раз это Кант запретил! Нет никаких чистых, априорных

синтетических суждений.

Вся

"Критика" написана им для того, чтобы показать, что нет этого. Но написана она философом, который, чтобы выполнить свою задачу, употреблял термины "разум", "форма", показывал невидимое (разрушающее само себя словосочетание), и когда он привел в действие всю философскую машину для

пояснения этого, у всех в
головах вдруг застряли
те словосочетания и те
мысли, против которых он
как раз возражал.

Теперь, я надеюсь, мы
хотя бы понимаем, о чем
говорит Кант. Сделаем
еще
один шаг. Когда речь идет
об априорном, то имеется в
виду, что это априорное
есть произведенное, это
термин, относящийся к
произведенному, но в
смысле

того взаимодействия вещей,
которое нельзя
предположить, потому что
оно само
в свою очередь является
условием того, что
вообще возможен какой-
либо
внешний опыт, или опыт о
внешних вещах. Если я их
воспринял и могу сказать,
что воспринял, значит, с
одной стороны, мир явлен
и представлен на одной
ступеньке лестницы формой
созерцания, а с другой

стороны, в топосе, то
есть
над законами, которые
внутри топоса, существует
специфический акт полноты
и
совершенства, называемый
Кантом разумом. Он есть,
с точки зрения Канта,
элемент, стихия в античном
смысле – элемент, в
котором существуют и
живут
знания. Разум с самого
начала у Канта есть
медиум, или среда, внутри
которой

существуют чувственность и
рассудок.

И еще один шаг. Когда
мы движемся в рамках
сопоставления
безусловного
разума и чего-то
условного, определяемого,
мы фактически высказываем
вслед
за Кантом утверждение (и
этим я частично резюмирую
то, что говорил раньше),
что возможность случаяния
познающего и
понимающего существа,
или опыта,

принадлежит самому
объекту изучения. Когда
Кант пишет, что
рассудок
приписывает законы
природе, он имеет в виду,
что сама возможность
нашего
опыта есть закон природы,
который в этом опыте
устанавливается,
отражается.
Он называет это природой
вообще. Обратите внимание
на эту решающую мысль –
что возможность опыта и
есть, в свою очередь,

закон того мира, о
котором
этот опыт. В этом смысле
мы уже внутри полностью
определенного индивида.

А

индивидом, как я уже
говорил, может быть целый
мир. Этого не замечают,
когда
берут субъекта как что-
то отдельное и
понимают кантонское
слово
"субъективность" в смысле
присущих некоторому

отдельному от мира
существу
определенных рамок его
субъективности, которые он
накладывает на мир. Так
понимают и кантонскую
априорность форм
созерцания. Забывая
постулат, что
возможность опыта о мире,
о природе есть, в свою
очередь, закон природы.
Повторяю, как только Кант
употребляет слово
"субъективность",
"идеальность"

форм, предполагают, что у субъекта как наблюдаемого существа есть некоторые рамки, которые он накладывает на вещь. Что абсолютно не соответствует кантонской мысли.

Разум лежит как раз в этой необратимой области порождения самим миром условий извлечения опыта относительно этого мира. Что означает, что он содержит в себе ядро чего-то безусловного, определяющего, но не

определяемого, чего-то,
что не может быть
объектом и является,
следовательно, областью
беспредметного мышления.
Область необратимости
есть

одновременно разум в
области необратимого, где
мысль не есть ни один
из

предметов - ни то, ни то,
ни то... Так, в восточной
технике дзэн-буддизма
мышление совершается
каждый раз показом, что не

об этом речь - ни об этом,
и
ни об этом, и ни об
этом... Вот эта область
полноты, необратимого и
есть
одновременно область
того, что Кант
называет первым
действием или
первоначальным отношением,
которое дальше мы не можем
разложить, чтобы его
представить. Это
перводействие и есть
трансцендентальное.
Иными словами,

трансцендентальное есть мир, взятый в отношении к. первым источникам знания об этом мире, или мир, сродненный и допускающий внутри себя источники знания

о нем самом. Если мы так ставим вопрос, тогда у нас появляются слова "полнота", "необратимость" и завершающее слово, обозначающее все это на

языке когитального аппарата анализа,

формообразующим
элементом которого
является представление "я
мыслю" –
трансцендентальное. Разум
у Канта есть
элемент, медиум,
сверхчувственная невидимая
материя. Странное
употребление
слов: зачем о невидимом
говорить "материя",
"сверхчувственный
субстрат
явлений мира",
"трансцендентальная

материя"... Кант имеет
в виду, что
материей видимого является
невидимое в том смысле, о
котором я говорил. А я
сказал, что в горизонте
невидимого, или задаваемым
невидимым, я впервые вижу
предметы – я не вижу то,
что называется невидимым,
то есть я не вижу света,
но я вижу предметы в
свете, вижу их, когда свет
есть, когда есть,
уточняет
Кант,
"трансцендентальная

материя явлений", этот всеохватывающий, всепроникающий элемент. Или, в других кантовских выражениях, когда есть целое, одно. Кстати говоря, это то самое Одно, которое обсуждал Платон.

ЛЕКЦИЯ 8

В прошлый раз мы все время ходили вокруг одной темы. Я пытался показать, что у Канта отличительным свойством формы является ее характер

произведенного внутри
структуры, а не
отражающего, не
изображающего, не
описательного в смысле
содержащего в себе
извлекаемые свойства,
которые
натурально принадлежали
бы предметам.

Фактически так
называемый
трансцендентальный аппарат
анализа Кант изобрел для
того, чтобы разъяснить -
себе и другим - эту
произведенность внутри

структуры. А форма тем
самым, я
показывал это вам, есть
одновременно основание
уникального и полного
определения или описания
предметов. А то, что я
говорил о сознании,
можно
выразить как
предположение, допущение
некоторого Одного или
Всего как
наличного – не того, к
чему мы придем, пройдя
бесконечный предметный
ряд

(если бы мы даже могли это сделать), а предположение Одного в качестве наличного. Это предположение наличности Одного или Всего необходимо фигурирует в факте воспроизводства сознательных явлений как упорядоченных. Сегодня мы попытаемся разобрать эту сторону дела.

Значит, предположение Одного или Всего

имплицировано на уровне
среза,
который дается сознанием.
Это то, чего нельзя
предположить, что нельзя
знать
заранее. Пометим здесь,
чтобы нам было за что
уцепиться мыслью, что
факт
воспроизводства
сознательных явлений
как упорядоченных не
вытекает из
содержания этих
сознательных явлений. Я

уже вводил этот
оттенок, когда
говорил, что сознание мы
можем взять лишь как
нечто, что уже есть,
когда
случилось нечто и мы
определились внутри мира,
который, в свою
очередь,
аналитически связан
законами. Когда мы
определились – законы
имеют
аналитическое выражение.
Если я уже мыслю причину,
то я мыслю и следствие,

говорит Кант. В связи с
этим я хочу обратить
ваше внимание на
несколько
моментов. Первый я выражу
так (к нему, однако, я
выйду позже остальных):
форма для Канта есть
одновременно стихия
практического. Под стихией
я буду
понимать медиум, среду, в
которой как бы подвешены
или плавают вещи, а не
стихийную, спонтанную
силу. Итак, стихия

практического. Я специально не говорю "практический разум", потому что сразу возникают псевдопроблемы установления соотношения между практическим разумом и теоретическим, между нравственностью, волей и рассудком. Это проблемы чисто академические, возникающие из готового кантонского текста. Они к тому же очень спорные: одни будут доказывать примат практического

разума, или "практики",
другие –
теоретического. Но
заметим, эта
превдопроблема возникает
тогда, когда уже
введены эти различия.
Поэтому я буду говорить
"стихия практического".

Мы говорили, что то,
чего нельзя
предположить, когда уже
есть, –
предполагается. В том
числе и то, что Кант
называет постулатами в
геометрии.

Ведь постулаты есть указания – что нужно сделать. Что такое постулаты? Это практические постулаты в широком смысле слова.

Мы можем опустить слово

"практические". Потому что постулат по определению есть нечто указующее на то, что нужно сделать, что вообще можно сделать и чего сделать нельзя. Кант говорит, что постулаты в геометрии – это

единственное, что в
геометрии
связано с существованием и
свидетельствует о нем. Все
остальное в геометрии
не имеет отношения к
существованию. Все то, что
формально, - плавает
или
подвешено в стихии
практического. То есть
практическое есть "par
excellance"
формальное, и, пожалуй,
оно есть единственная
область, где форма

действительно
выполняется. Позже Кант
будет говорить в этой
связи о

нравственности в отличие
от познания. Но пока мы
еще никакого
расчленения
этих сфер не имеем. Оно
нам и не нужно, чтобы
ухватить кантовскую мысль.

Я хочу обратить ваше
внимание на одно
словосочетание у Канта, Он
говорит:

уже мыслю или если уже
мыслю. В самых первых

работах, когда Кант
впервые
взял перо в руку, чтобы
движением этого пера
всю жизнь раскручивать
представшие ему
понимания и видения, —
там можно встретить
такое
словосочетание:
находящееся в
действительной связи.
Здесь введен оттенок —
действительная связь. То
есть не та связь, которую
мы можем предположить, не

та, которую мы можем
выдумать или допустить,
ввести определением,
измыслить
в широком смысле этого
слова, а нахождение в
действительной связи, где
сам
факт связи есть не
допущение, а нечто реально
имевшее место. Кант с
самого
начала, говоря еще о
проблеме множественности
миров, вводит
революционное

допущение, что нечто может
существовать, не находясь
нигде, ни в каком месте
в мире, поскольку о
существовании в каком-либо
месте мы говорим, когда
есть
действительная связь, а
она зависит от
зацепления на тот или
иной род
пространства. Однако
независимо от
действительной связи мы
должны допустить,
что существуют, как
выражается Кант,

сущностные силы, которые
не находятся
нигде в мире. В этом вся
так называемая
критическая философия,
которая
занята не столько тем, что
познается, а тем, как
познается; критика есть
систематическое обращение
внимания на средства и
орудия познания. Это
рефлексия познания или
рефлексия самого себя в
познании каких-то
содержаний.

И вот буквально на первых
страницах своей первой
работы, которую Кант
пишет
в 23 года, он говорит:
анализируя
невозможность того,
чтобы был
един-единственный мир,
или, иначе говоря,
возможность того, что
существует
множество миров в
метафизическом смысле,
не обращают внимание
на само

объяснение мира, то есть
на форму познания, не
подвергают рефлексии
само

познание, а заняты
содержаниями. А объяснение
мира построено так,
замечает

Кант, что в нем есть
ограничение – это
ограничение и есть то, что
я назвал

уже мыслью или
действительной связью.

Нечто в действительной
связи есть

ограничение. Не учитывая
его, можно
предполагать, что
существует
оноединственный мир, а
учитывая – мы мыслим в
терминах множественности
миров и тем самым
допускаем какие-то
сущностные силы (позже
Кант будет
говорить об X , о вещи в
себе, о
неопределенном). Это
сущностные силы,
которых нигде в мире нет,
а когда они есть, то

есть уже в терминах
действительной связи, в
терминах уже мыслю.
Следовательно, нечто,
обозначаемое
словосочетаниями уже
мыслю, в действительной
связи, – указывает
на некоторый особый ряд
явлений или особый срез
анализируемого предмета.

Второе, что я помечу.
Я говорил уже, что
то, чего нельзя просто
предположить, или
некоторое первое

действие (оно же —
уже мысля, в
действительной связи),
есть одновременно и
произвольное соединение,
произвол
разрубает гордиев узел
бесконечности. Кант
указывает тем самым на
факт, что
это соединение все-таки
происходит. Дальше мы не
можем анализировать,
оно
перестало бы быть
произвольным, если бы мы

могли его дальше
анализировать; и
мы оказались бы как раз в
одном-единственном мире, в
котором не учитывается
ограничение, накладываемое
тем, что само место (место
души и вообще место в
широком смысле этого
слова) определяется в
зависимости от того,
есть

действительная связь или
нет действительной связи.

Кант говорит" что тот
факт, что это соединение
все-таки происходит, - а

мы имеем этот факт просто на уровне того, что уже мыслю, уже в действительной связи, — не может задаваться законом: закон впервые на его основе и возникает и дает нам термины описания мира. Следовательно, мы не можем дважды применять термины закона. Сначала возникает в действительной связи, или уже мыслю, или произвольное соединение, и тогда возможен опыт, тогда впервые на этой основе

возникает закон и мы
получаем термины описания
чего-либо в законах,
получаем
термины законов. Мы не
можем второй раз
употребить термины
законов, чтобы в
них проанализировать саму
эту основу. Вот этот ход
нужно уловить. В этом
смысле мы не можем ставить
вопрос о возможности
опыта — эта
возможность
всегда осмысливается в
некотором понятии,

дополнительном по
отношению к
закону, к частным
законам. И этими
дополнительными
понятиями у Канта
являются понятия мировой
связи и единства
вещей, которые суть
основа
доказательства бытия Бога.

Понятие бога, некий
квазирелигиозный концепт
божественного интеллекта
и
божественного действия не
есть просто бантик или

пришлепка ко всему
корпусу,
или зданию, классического
физического и философского
мышления XVII и XVIII
веков. Понятие бога
нельзя выкинуть как
причуду, как оставшийся
след
непоследовательности Канта
или Декарта, как
некоторый признак их
личной
религиозной
богобоязненности,
набожности. Все эти
последние вещи лежат в

сфере религиозного
познания и являются
элементом его истории.
Мы же
находимся в сфере
философии и науки. И здесь
мы четко видим, что
концепт
бога в самом корпусе и
здании мышления не есть
теологическое понятие, а
есть
необходимое звено,
необходимый элемент,
посредством которого
или через

косвенную форму которого –
через рассуждение о
некотором гипотетическом
божественном сверхмощном,
нечеловеческом интеллекте
– нами рассматривается
вопрос о частных законах,
и мы понимаем, что законы
эти появляются в нашем
мире и сами термины их
даются после того, как
что-то случилось.

Понимаем,
что то, что случилось (уже
мыслию, действительная
связь, то, что нельзя

предположить), мы не можем
разлагать в терминах
законов, в том числе
в
терминах причинных связей,
что есть еще одно понятие
– на его отдельность
указывают термины
"систематическая связь",
"мир как система",
"мировая связь
в единстве вещей" – и оно
указует на
согласованность
множества законов,
которая не может быть
объяснена случайностью.

Эта тема появится у
позднего
Канта как тема
телеологии. Тема
согласованности
множества частных и
разнообразных, разнородных
законов;
согласованности, которая
может быть
приписана .лишь
воспроизводству некоторой
производящей основы
всех этих
законов.

Третье, что я хотел
пока кратко пометить.

Исходная интуиция Канта
связана
с необходимостью обращения
внимания на объяснение
мира, на то, как мы
объясняем мир и какие
ограничения этого
объяснения на нас
накладываются.

Например, когда мы
объясняем мир, мы уже
своей душой занимаем место
в этом
мире и это – ограничение,
накладываемое на нас.
Понимая это ограничение,
мы

понимаем, что миры
множественны и мы не
должны разделять,
расчленять в
понятиях саму возможность
возможностей, поскольку
сама возможность опыта
впервые дала нам термины,
посредством которых мы и
определились в мире, и
эти термины нельзя второй
раз использовать, чтобы
сам этот мир откуда-нибудь
вывести. Над этой
фундаментальной
интуицией (выражаемой
также нелепым

словосочетанием
"критический Кант") Кант
будет биться с первых
своих шагов и
биться всю жизнь,
постепенно наращивая
аппарат и находя
наконец для нее
языковую форму, то есть
такое словосочетание,
которое стояло бы на
ногах,
отвечало требованиям
логики, логической
последовательности,
когерентности.

Свой аппарат он находит
именно для этих вещей,
которые я пытаюсь вынуть
и
которые задавлены массой
кантонского учения,
изложенного в книгах.

И вот еще один оттенок
этой основной интуиции,
кантонский пафос, мания,
если хотите. Это *hic et
nunc*. Кант сразу понял -
может быть, потому, что
он
был протестант, то есть
человек делания чего-то
на месте, без ожидания

последних оснований или
того, что свершится весь
мир и наконец все
станет
ясным. Потому что ведь
любое наше действие
является элементом
бесчисленных
связей и их переплетений,
и если бы мы для того,
чтобы действовать по
истине, ожидали бы
распутывания этого
бесчисленного
нагромождения связей, то
никогда бы не действовали.
А мы действуем сейчас. Ніс

et nunc.

Интересно, что Кант иногда писал стихи, но писал он их только по одному случаю. Будучи человеком очень любезным и привязчивым к конкретным людям, хотя и не любя человеческий род (в отличие от российского обыкновения, когда любят все человечество и терпеть не могут конкретных людей. Кант терпеть не

мог человечество, а
конкретных людей любил,
привязывался к ним), он
писал

стихи на смерть какого-
нибудь друга, знакомого,
коллеги. В этих стихах,
не

очень ловких – он просто
показывал, что умеет
писать стихи, – он все
время

пытался выразить одну и ту
же мысль, касающуюся
нравственного положения
человека в мире. Умер
друг, и этим тебе

напоминается, что
существует
нравственное положение
человека в мире – смерть
напоминает тебе о нем.

На
волне эмоций Кант пишет
стихотворение, где
пробивается всегда одна
нота: не
думай истинно, чтобы
поступать истинно, а
поступай, чтобы мыслить
истинно.

Не знаю, как выразить это
словами.оборот

интуитивно кажется
ясным, а
выразить понимание этого
трудно. Трудно, видимо,
было и Канту. Поэтому он
и
писал так много,
пытаясь сказать: не
надо устанавливаться
сначала в
мышлении, чтобы потом
поступить. Ведь что такое
установиться в мышлении?
Это
значит подложить под свои
действия откуда-то

выведенные основания,
узнать
что-то, в том числе
представить себе
последствия своего
действия. Не надо,
говорит Кант, делай,
чтобы помыслить по
правде. Иначе говоря,
ты
установишься в мысли, если
ты начал ходить. Хождение
и делание установят
мысль, и не надо ожидать
сначала установления
мысли, чтобы ходить.

У Канта здесь выражена
все та же идея предела или
ограничения, и как раз
этот предел и ограничение
я замыкаю сейчас на
практическую стихию,
или
стихию практического, о
которой я говорил. Для
Канта существует своего
рода
естественный предел
всякой социальной и
этической теории. Этот
предел
устанавливается вопросом –
как нам жить и поступать?

Размерность развития
теории не совпадает с
размерностью вопроса –
как нам жить и
поступать?

Повторяю, поступать нужно
сейчас, и каждый акт
жизни, совершенный
сейчас,
содержит в себе все целое
жизни. Мы в нем целиком
присутствуем, независимо
от того, что узнаем через
год, как мы разовьемся
через пять лет, каким
светом теория, идущая
постепенно, осветит нам

наше действительное
положение
в мире и последствия
наших поступков. Это
предел, налагаемый на
любые
теоретические рассуждения.
И это именно предел в
мышлении для всякой
теории
вообще. Он звучит простым
вопросом, уловить его
предельность сложно,
потому
что вопрос кажется очень
простым. Поэтому и

трудно настроиться,
чтобы
увидеть вещь в другом
срезе. Кант рассуждает об
этом так: что я
должен
думать, имея в виду, что
то, что я должен подумать
по этому поводу, я не
могу отложить на завтра,
когда еще что-то
выяснится...

Действительно,
обстоятельство А - таково,
обстоятельство В -
таково, и

так далее. Но что я должен думать по этому поводу?

Внутри этого вопроса содержится жало того, что я называл практическим, не связывая себя различения-ми теоретического и практического разума, которые являются догматическими терминами уже готовой системы мысли. Что мне по этому поводу думать сейчас, вот в это мгновение? Ибо в каждое

мгновение я думаю что-то
окончательное. Это
одновременно и срез
решения, выбора, волевой
срез, или,
если угодно,
экзистенциальный.

Следовательно, мы
позначили три опоры нашего
движения. Теперь
попробуем
прийти в движение.
Вернемся к первому шагу.
Я уже говорил, что
мышление

Канта приходит в движение
в ситуации, когда
предшествующая метафизика
своими
понятиями и сцеплениями
загнала мыслящего человека
в угол, где он должен был
сделать один вывод: все,
что является
человеческим опытом,
человеческими
представлениями,
знаниями, – есть
продукты воображения,
галлюцинации,
призраки, неминуемо
наличные у конечного

существа. Скажем, если
сопоставить
Канта с Беркли, с этим
самым остроумным,
изобретательным и
"вообразительным"
философом, являющим собой
к тому же редкий случай
философа без комплексов, -
то сразу видишь
революционный характер
кантонского хода. Это tour
de force,
чудесный трюк кудесника.
Кант оказался способным из
тех же данных, что и

Беркли, из одного и того же, казалось, рассуждения и необходимых его сцеплений каким-то поворотом зрения и мышления сделать совершенно иной, неожиданный и решающий проблему вывод. Подобно тому как Колумб решал проблему яйца... Вы знаете, что у Беркли чувственные вещи суть божественные идеи в том виде, как они предстают или

представлены конечным
человеческим
духом. В собственно
божественном восприятии,
то есть в некоем
бесконечно
мощном мышлении, они
прообразы и архетипы, в
конечных же духах, то
есть в
том виде, как они
представлены конечному
сознанию, – это идеи (идеи
в смысле
Локка, Юма, этих своего
рода безумцев, которые

забыли картезианские уроки) .

Так вот, если, например, для Платона вещи еще выступали как комбинации

архетипов божественного сознания, то теперь вещи предстают конечному духу.

Конечно, у Платона эта представления конечного духа тоже отличаются от того,

как они есть в божественном сознании, —

они комбинируются у
Платона с
пространством и временем,
природу которых, как
признается Платон, он
не
понимает. Однако он четко
понимает, что физические
смыслы есть только на
уровне комбинации одного с
другим, и в этом смысле
для Платона пространство
и время накладывают
совершенно четкие
ограничения, или связки,
на разгул

воображения, посредством
которого в нашем конечном
сознании отражаются и
живут какой-то иллюзорной
жизнью архетипы
божественного ума. Беркли
же, как
и Лейбниц, отрицает
последнее –
пространственную и
временную связку, или
ограничение. Для Лейбница
пространство и время суть
воображаемые явления,
которые не принадлежат
миру, или внутреннему в

метафизическом смысле
слова.

Внутреннее, или
метафизически постигаемое,
лишь увязает, как ноги
увязают в
трясине, в пространстве и
времени – последние
являются простыми
иллюзиями
человеческого ума. Лейбниц
называл их "хорошо
обоснованной видимостью".
Что
такое пространство и
время? Это хорошо

обоснованная, но
видимость. В этом
компоте Беркли и проделал
свой эксперимент,
рассуждая о том, что
Бог не
имеет сенсорного аппарата
и не может
воспринимать чувственный
мир. Он
добавляет ехидно, что Бог
вообще тогда и не мог бы
познавать, ибо не отличал
бы предметы от проявлений
самого себя, от своих
состояний. Итак, Бог
не

имеет сенсорного аппарата,
кроме того, он бесконечен,
независим, активен и
совершенен. Он не
воспринимает
последовательности идей
и вещей. Прошрое,
будущее, настоящее – все
актуально существует для
божественного духа. Внутри
него мы не можем – это
было бы нелепо, нарушением
любой логики – располагать
что-нибудь в
последовательности. Отсюда
Беркли делает очень
простой ход.

Поскольку мы показали, что
воспринимаемое Богом
качественно отличается
от
того, что воспринимается
конечным духом,
поскольку пространство
и время
сведены к видимости,
обязанной положению
человеческого
наблюдателя, то
отсюда получаем вывод
об иллюзорности, или
галлюцинаторности,
всякого

опытного, чувственного
познания.

И вот из этого хода
рассуждения каким-то
смещением взгляда Кант
приходит
к прямо противоположному
выводу. Он делает вывод о
единственной возможности
конечного познания, о
счастливом обстоятельстве,
о позитивной силе
конечного
ограничения,
накладываемого
наглядностью. Кант говорит
так: только конечное

и делает познание
возможным. А его успех
вероятен. Иди: конечное
делает

познание возможным, а его
успех вероятным. Именно
пространственно-временной
характер нашего конечного
восприятия и делает это
возможным. Это слабость,
делающая познание
возможным. Тем самым
божественное,
бесконечное получает
статус неопределенного, не
являющегося идеальным

объектом особой
способности
человека. Как конечные
существа мы имеем
иллюзорный, или
галлюцинаторный,
опыт, но у нас, слава
богу, есть способность
трансцендирования –
актом

трансцендирования мы можем
ухватывать некоторые
особые сущности,
специальные
предметы, только этому
акту и доступные. Кант

отказывается признавать в
мире
какие-либо предметы, для
которых специально
нужна была бы особая
способность, отличная от
способности нашего
опыта. И тогда тот,
другой
предмет, который я
называю формой, или
другая способность,
которая
называется формой в
отличие от других
элементов опыта, есть
не

трансцендентный предмет;
термин "форма"
прилагается не к чему-
то, что
трансцендентно по
отношению к опыту, а
прилагается к стихии,
или медиуму,
или среде самого опыта, и
тем самым составляет
внутреннюю ткань опыта,
узлы
ткани опыта, а не какие-то
особые предметы, которые
лежали бы вне этого
опыта. Как делает это
Кант? И здесь, ухватившись

за термин конечность,
мы
возвращаемся к нашей
теме. Мы будем
заниматься сейчас этой
странной
конечностью, из которой
Кант делает совершенно
другие выводы, нежели
Беркли
и Лейбниц.

Уже в самом начале
сегодняшней беседы я
обронил фразу, что
предположение
Всего, или Одного, как
наличного, – а Все, или

Одно, суть бесконечность,

—

фигурирует или

имплицировано в факте

воспроизводства

сознательных явлений

как упорядоченных. И вот

через эти странные

словосочетания я буду

сейчас

выходить на проблему

конечности. Постулат

конечности скрывается у

Канта в

философских словах и

оборотах, где он говорит о

сознании. Одновременно там содержится и проблема Всего, или Одного, или проблема формы, формальной материи мира, трансцендентальной материи мира. Чтобы облегчить понимание кантонской мысли, я помечу здесь один момент. Если внимательно посмотреть контекст, в котором эти вещи в его ранних работах встречаются, то бросается

в глаза, что везде,
рассматривая вопрос о
некоторых состояниях и
силах,
которые мы предполагаем в
качестве внутренних, и
некоторых состояниях и
силах, которые являются
внешне выраженными и
внешне расположенными в
пространстве. Кант
наталкивается на
проблему актуальной
бесконечности.

Первые силы можно назвать
живыми или активными, а
вторые – мертвыми или

действующими силами. И
проблема внутреннего у
Канта совершенно четко
задана
следующим ходом: мы
всегда должны
предполагать, что есть
что-то, что
отличается от того, как
это что-то нам
предстает. Таким
внутренним, о
котором мы ничего не
знаем, являются в том
числе сущностные силы.
Те,

которые есть, которые
существуют, – и
одновременно их нет нигде
в мире. Кант
показывает проблему,
скрытую в фундаменте
физического мышления.
Ведь нам
приходится при анализе сил
тяготения или сил,
возникающих при ударе
тел,
предполагать актуальную
бесконечность, за
бесконечно малым моментом
действия

предполагать бесконечную
скорость. Или мы должны
непрерывно проходить по
ступеням и
последовательностям,
представляя весь переход и
тем самым избегая
допущения актуальной
бесконечности.

Я сейчас не анализирую
ни ответы Канта на
эту проблему, ни
ответы
современной науки, я лишь
указываю на то, что это
обсуждалось. И Кант все

время говорит, что по
определению, если мы
говорим о силе со
стороны
внутреннего состояния
вещи, то она есть то, что
может действовать
только
сразу и целиком. Но тем не
менее любая картина
действующей силы
составляется
при рассмотрении
действия силы в
последовательности.
Кстати, этот

философский абстрактный
метафизический ход
указывает на то, что
требуют от
нас термины, которые мы
применяем. Если мы говорим
"сила" и ассоциируем это
с внутренним состоянием
вещи, то мы уже
предполагаем, что она
может
действовать только как
целое и неразделяемое. Так
же как, например, термин
"цель": если мы
посредством цели, или

целеполагания, что-либо
объясняем, то
мы предполагаем, что цель
может выполняться только
целиком, иначе ничего
посредством термина "цель"
мы не можем объяснить. Не
может быть неполной
цели. Если мы посредством
приписывания чему-то цели
объясняем это нечто, то
выполнение цели и
объяснение нами чего-то
посредством цели может
быть только
полным, совершенным, то
есть этим понятием мы

заранее предполагаем
полную
организацию того, что
объясняем. Так же неделима
добродетель – она или
есть,
или ее нет. Это оттенок,
на который я хотел бы
указать.

Вы знаете, что проблема
цели фигурирует в
физике на уровне
проблемы
минимального усилия, или
минимального пути, или,
у Лейбница, на уровне

проблемы лучшего из миров,
потому что Бог всегда
выбирает наилучшее
решение.

Если мы приняли термин
"цель", то предмет,
который мы
рассматриваем как
выполненный по цели, может
быть только наилучшим,
другого не может быть. В
этом смысле выступление
Вольтера против
Лейбница, против
лейбницевской
метафизики бьет мимо цели.
Лейбниц не утверждал,

что этот мир есть в
эмпирическом смысле слова
самый хороший. Он просто
говорил, что если мы
что-то объясняем, вводя
целесообразность
физических процессов
или их
организованность вокруг
некой цели, то
физическими движениями
выбираются
наиболее экономные пути и
этот мир есть наилучший из
всех возможных миров.
Бог выбирает всегда
наилучший мир. Философский

аргумент не надо
понимать
эмпирически, как понял
Лейбница Вольтер. Хотя он
был по-своему прав,
потому
что в культуре того
времени идея наилучшего из
возможных миров в
головах
людей застряла именно так,
и Вольтеру приходилось ее
осмеивать, тем более,
что это было связано с
теодицеей, с проблемой
оправдания Бога в этом
мире,

полном зле. Так вот, у
Канта здесь все время
проглядывает хвостик
мысли, что
в анализе мы как бы имеем
некоторое целое,
некоторое Одно, не в
конце
движения нашей мысли или
движения мира. А ведь
обычно бесконечность,
или
целое, мы представляем
себе так, что мы начинаем
идти и это целое, или
бесконечность, стоит в
конце нашего движения.

Кант же показывает,
что
тотальность, которую мы
предполагаем выполняемой,
если она и выполняется
где-то в конце нашего
движения – она в
действительности в начале
движения к
ней.

В уже приводившемся
письме к Шульцу от 17
февраля 1784 года Кант
обсуждает проблему так
называемых третьих
категорий. Всегда есть
две

категории и есть
третья, например
возможность,
действительность и
необходимость. И почему-то
Кант считает третьи
категории невыводимыми
из
первых двух. Он говорит,
что третьи категории
суть такие, возможность
которых сама по себе есть
отдельное понятие.
Вспомните, я уже
говорил об
идее дополнительных
понятий. Эти

дополнительные понятия я
ассоциировал также
с другими словами: эфир,
медиум, среда, элемент, в
котором все растворено.
Кант называет их
особыми, изначальными.
То есть третья
категория
прослеживается к
некоторому медиуму,
называемому разумом,
который в
действительности и лежит в
основе первых двух
категорий. Дело не
обстоит

так, что мы идем от первой категории но второй, а потом выводим третью, — .дело в том, что та особая дополнительная вещь, выраженная в третьей категории, присутствует в самом начале движения и является как бы средой, в которой только и кристаллизуются первые две категории. И в этом смысле именно разум, именно третья категория является

основой дедукции
категорий, в
том числе и в анализе,
выполняемом Кантом в
"Критике чистого
разума". Вы
можете заметить, что
эфиром, или элементом, в
котором совершается
дедукция,
является идеал разума, то
есть абсолютное Я, один из
идеалов разума, идея -
и она не в конце
вовсе, а в начале.
Внутри нее
дедуцировались и

кристаллизовались
категории. Значит, тем
самым то, к чему мы
приходим,
представлено в самом
начале и именно поэтому мы
приходим к этому, а не
к
чему-нибудь другому.

Здесь есть опенок
дискретности. Движение
внутри некоторого
целого,
которое, присутствуя в
самом начале, определяет
себя шагами движения,
но

именно этого целого, а не
другого. Пометив этот
оттенок, давайте
обратим
внимание на странное
словоупотребление, которое
мы встречаем у Канта
там,
где речь идет о сознании.
Вот он, например,
полемизирует со
Сведенборгом.
Полемизирует, кстати,
очень деликатно. В
рассказе о
Сведенборге и

разоблачении "грез
ясновидца", в той
поправке, которую грезы
метафизика
вносят в грезы ясновидца.
Кант нигде не делает
прямых утверждений. Он
не
пытается доказать, что тех
явлений, о которых
рассказывал Сведенборг,
не
было, нет и быть не может.
Он не это говорит. Где-
то прибегая к иронии,
где-то к любезным, чисто
риторическим оборотам

речи, он возвращает нас
к

одному: мы можем говорить
только то, что мы можем
обосновать, испытав это в
каком-либо реальном опыте,
а чего мы не можем
испытать, о том говорить
мы не

можем. Другими словами.

Кант все время объясняет,
на каких правилах строится
наше описание мира, что и
какие ограничения

накладывает на нас сам
язык

описания мира, если это описание мира.

Так вот, везде, где фигурируют термины "сверхчувственное воздействие" или "невидимая системная организация духов" и так далее, везде Кант совершает такой шаг. Он говорит: очень может быть, что есть какая-то наша связь с невидимым миром и с его существами, находящимися

между собой в
некоторых
потусторонних связях.
"Когда я имею такого рода
представления, - пишет
Кант,
- если имею (Кант не
спорит, имею или не
имею), то я не признаю
себя в
качестве человека, а когда
я признаю себя в качестве
человека, я не могу
иметь эти
представления [E38]".

Допустим, что есть
явления, в которых человек

связан с существами
такого
невидимого мира, находится
с ними в общении и
взаимодействии – однако
сознающий человек не может
их иметь. Если он
попытается их выразить,
– а
выражение, по Канту,
всегда содержит в себе
пространственный
элемент, то
есть расположение того, о
чем говоришь, вовне, – то
он не сможет говорить об

ЭТИХ явлениях, а если и
сможет, то он все равно не
может этого осознавать,
если сознает себя в
качестве человека. Термин
"сознание" накладывает
здесь
свое ограничение. Это
ограничение похоже на
какой-то коллапс. Если
мы
сознаем, то мы уже в мире,
или, иными словами, мы не
можем на бесконечно
малые разложить переход от
некоторых представлений,
скрытых от сознания,

постепенно нарастить все
большее осознание и
получить в этом мире
сознания
возможность разговора о
тех представлениях,
которые являются
предполагаемой
нашей связью с существами
невидимого мира. Когда
мы осознали, то что-то
необратимым образом
случилось и я не могу,
осознавая себя в
качестве
человека, занимающего
место в мире, - а

место, повторяю,
предполагает,
имплицитирует
пространственные зацепки,
пространственные термины,
– построить
никакого языка для
описания общения со
сверхчувственными
сущностями в их
сверхчувственной
связанности в каком-то
невидимом мире.

Итак, постулат
конечности скрыт там, где
Кант содержательные
проблемы

связывает не с
содержанием, но с тем
срезом, в котором
существует сознание
этих содержаний. Ниже
сознания мы спуститься ни
к чему не можем, и это
очень
существенно, потому что,
находясь в мире, в
котором происходит
взаимодействие, полное
общение, мы допускаем
или предполагаем, что
душа
содержит в себе отражения
всего мира. Здесь у Канта

работает лейбницевская
подсказка. Душа отражает
весь мир, это монада, а
различие того, что нам
удается сказать о
предметах мира (а мы
говорим в
последовательности и
что-либо конкретное),
состоите степени ясности
представления души для
самой
же души. Поэтому у
Канта и появляются
рассуждения, что на
некоторых

отдалениях от центров
тяжести – скажем,
солнечной планетной
системы, где
тяжесть материи
уменьшается, –
способность осознания
представлений,
находящихся в душе,
увеличивается. Мы имеем
бесконечно
прочищающееся
сознание, которое доводит
до ясности все то, что в
нем уже существовало. Это
сродни лейбницевской
идее бесконечного

анализа. Лишь
человеческая
ограниченность, лишь
связанность человека с
материей, как полагает
Лейбниц,
делает темными те
представления, которые в
нем, в душе как целом,
имеются.

Отсюда у Лейбница
появляются бесконечно
малые, как он выражался,
аппетиции,
или апперцепции, которые
лишь в силу тяжести

материи живыми
существами не
осознаются.

Однако у Канта
одновременно идет
совершенно другая
мысль, которая
уничтожает первую,
фактически уничтожает
идею бесконечного
анализа. Он
вводит феномен сознания
таким образом, что тот
содержит в себе
конечный
предел: везде, где мы
говорим о сознании, мы не

можем говорить о ясном
или

неясном сознании – это
всегда сознание. Поэтому
Кант разводит мир сна и
мир

бодрствования. Он
объясняет, что если мы
говорим о каких-то
представлениях,
называя их сознательными и
отличая от сновидений,
которые мы не знаем, то в
них присутствует все
сознание целиком. Не
существует меньше
сознания или

больше сознания. Могут
быть лишь другие явления,
которые закрывают
сознание.

Поэтому мы не можем,
скажем, непрерывным
образом перейти от
некоторой
допустимой гипотетической
разновидности сознания
во сне, какого-то
иносказания - к сознанию.
Если мы применяем
термин "сознание" и
если
какое-то представление
оказывается сознательным,

то есть мы знаем о нем,

—

то это и есть сознание. Мы не можем перейти от некоторого тайного мира сновидений, или грез ясновидца, к миру, в котором мы говорим о предметах, о связях, о действиях, о явлениях.

Теперь мы знаем, что у Канта мысль о присутствии целого в начале есть не метафизическая мысль, не высказывание о каком-то

недоступном нам в
нашем
опыте предмете, сделать
которое нам позволяет
некая сверхчувственная,
присущая нам
метафизическая
способность, а есть
что-то с самого начала
завязавшееся у него на
термин "сознание", на
сознание как то, что
присутствует целиком.
Случай присутствия
чего-то целиком есть
случай

сознания. Если мы
осознаем – то осознаем
целый мир, но не в
смысле

совокупности всех
конкретных знаний, а в
том смысле, что
элемент мира

оказался медиумом, средой,
стихией, в которой будут
плавать предметы наших
конкретных и частных
высказываний о мире. У
Канта это четко и
очевидно. Я

уже показывал вам, что он
начинает с того, что

заостряет внимание на объяснении мира, то есть ставит критический вопрос не в связи с содержанием, но в связи с объяснением мира. Как мы объясняем и какие ограничения отсюда возникают. Он все время движется, принципиально различая между тем, что

может допускаться существующим в терминах взгляда с некоторой внешней точки, где в трансцендентной перспективе существуют

какие-то содержания
предметов,
и тем, как эти предметы
существуют, будучи
осознаны, будучи внутри
феномена
осознавания. А как только
мы говорим об осознанном –
мы в мире. Даже если
можно предположить, что мы
вне мира, то все равно,
если я осознаю себя как
имеющего эти
представления, я в мире, а
если не осознаю, то
говорить о них
нельзя.

Здесь Кант сталкивается со следующей интересной проблемой. Она звучит у него так. То, что называется сознанием и вводится с интуицией конечности, есть нечто представленное целиком, неразложимое на отношения содержаний. Сознание – это элемент или тень, сопутствующая любому содержанию в той мере, в которой всякое содержание берется лишь в смысле осознанного. Оно

неразложимо так же, как,
скажем, абсолютное
пространство, которое
остается
невыразимым на уровне
рассмотрения положений тел
относительно друг друга.

И

в этом смысле все, что
элементарно или далее
неразложимо в отношениях
мира
тел, – само есть мир.
Чтобы пояснить, введу
антиномическое выражение
этого

положения дел. Вот я
описываю какие-либо
предметы и для описания
(скажем, я
описываю движение тел по
отношению друг к другу)
использую как физик
некую
устойчивую меру,
называемую абсолютным
пространством. Полное
описание
требует, чтобы я
представил
использованный
абсолютный элемент, в
свою

очередь, в виде предмета в ряду предметов. Иначе описание неполно. А я уже сказал, что элемент - это просто эфир, или медиум, в котором плавают описываемые предметы. Так вот, я должен в предметной теории представить использованный элемент описания в качестве предмета в ряду предметов, и

тогда описание будет
полным. Но Кант
наталкивается на то, что
сделать это
невозможно. Эта антиномия
и есть начало
кантовского движения
анализа и
мысли. В письме к
Земмерингу в 1796 году
Кант пишет о решении
задачи
определения места души в
мире и высказывает
соображения об общем
чувствилище

ощущений: разнообразные
ощущения находятся в
одном месте, которое
можно
представить в качестве
органа души, и это место
не является норой
головного
мозга, скорее оно является
чем-то вроде декартовской
шишковидной железы.

Однако обратите
внимание: Кант при этом
добавляет, что это еще не
полное
решение проблемы души.
Полное решение

предполагало бы, что
мы смогли
установить место в
пространстве, занимаемое
нашим чувством единства
нашего
сознания, ведь именно оно
было использовано в
качестве элемента,
чтобы
сделать вывод о том,
что наши ощущения
должны сходиться в
некотором
синтезирующем их
телесном органе. Или

иначе: паяное решение задачи предполагает эксплицитное представление использованного элемента. Поэтому точно так же, как и в случае пространства, мы вслед за Кантом должны утверждать, что понятия рассудка (а они всегда сравнительные, всегда относительные) неполны без некоторого сверхчувственного субстрата. В случае

пространственного
определения нет полноты
без абсолютного
пространства. Но
задачу эксплицитно,
предметно представить
использованный для
выражения
относительных явлений
элемент абсолютного
пространства –
выполнить
невозможно. Это
противоречие, говорит
Кант. И в письме к
Земмерингу,

рассматривая вопрос о
душе, он сравнивает это
с извлечением
квадратного
корня из минус двух. Что
означает заниматься
особого рода
немыслимостями или
с толком сумасшествовать.
Вот почему, согласно
Канту, с помощью
априорного
суждения разума, которое
требовало бы как раз
эксплицитного
представления

использованного элемента,
невозможно раскрыть силы
духовных субстанций.

Но ведь то, что
используется в качестве
элемента-медиума,
содержащего в
себе все остальное, суть
нечто, относящееся к
внутренним состояниям
вещей, в
том числе мира, взятого в
целом. Координация
внешних отношений вещей
или
субординация между ними
устанавливаются в

терминах законов;
физические
законы формулируют всегда
только отношения
применительно к
физическому
движению. Тем самым мы
получаем средство
контроля. То есть, когда
мы говорим
в терминах физических
законов, мы всегда
имеем дело с
явлениями,
развернутыми в
пространстве, или, иначе

говоря, развернутыми
внешним образом
по отношению к себе самим.
И тем не менее мы
допускаем какие-то
динамические
свойства вещей, внутренние
состояния. Как же связаны
внутренние состояния?
Ведь вещи связаны в
пространстве внешними
отношениями. Тело в
момент удара
реализует определенную
силу, как бы зная, давая
ожидаемую развертку или

реакцию. Каким образом
это согласовано? Каким
образом совершающиеся
на

дальних временах и
расстояниях действия
предназначены, чтобы
совершиться

именно в таком виде? В
какой-то отдаленный
момент времени и
пространства
тело покажет то, что
соответствует внешнему
воздействию на него.
Лейбниц

говорил о нефизическом действии, называя это предустановленной гармонией.

Тем самым предполагалось, что Бог отладил два параллельных ряда явлений – в

данном случае внешнее воздействие и внутреннее состояние – таким образом,

что всегда на внешнее и происходящее на далеких расстояниях и временах имеется соответствующий ответ. Кант же говорит –

нет. Мы не можем
допустить
нефизическое действие,
однако мы должны допустить
физическое действие, не
принадлежащее миру или
не находящееся внутри
него. Кант называет
это
границей мира, другое имя
– трансцендентальное
абсолютное Я. Он будет
называть это также
абсолютным пространством и
временем как идеалом
разума. И

каждый раз это будет
нечто, внутри чего
определяются предметы в
их
отношениях друг к другу,
но что само не является
частью мира. Скажем, у
Канта есть такая
непонятная фраза: "Мир
равен нулю, все внутри
мира
случайно [E39]". Другими
словами, началом анализа
является какая-то
нулевая
точка мира, нулевая в
том смысле, что

никакие условия
высказываний о
предметах в мире мы не
пытаемся снова, вторичной
операцией, представить
себе
как части этого же мира.
На кончике идеи нулевого
мира Кант и вводит свою
знаменитую идею антиномий
– именно антиномии
приводят к идее
нулевого, к
идее отрицательных
величин, или
противоположных сил,
которые исключают одна

другую.

Посмотрите, что
говорит Кант, отличая
философствующего
человека от
нефилософствующего:
нефилософствующий человек
есть человек,
находящийся в
мире и не являющийся
границей мира. Кант
показывает, что само
стремление к
наслаждениям, придание
ценности наслаждениям
неминуемо порождает

противоположные предметам
наслаждения неприятные
предметы, которые как
бы
уничтожают эти приятные
предметы. Увеличивая силу
наслаждения от какого-то
предмета, мы увеличиваем
неприятность всегда
имеющихся эмпирических
препятствий для нашего
наслаждения. Имея целью
увеличить наслаждение,
мы
увеличиваем тем самым
неудовольствие. Кант

берет эти силы на
точке их
взаимного уничтожения,
или приведения к нулю.
Мышление о мире, или
философская позиция, для
Канта есть пограничная
позиция, то есть
помещение
себя на границе так, чтобы
все действующее в мире
было в этом смысле
нулевым. В этой форме
Кант выражает очень
древний мотив
философского

умозрения - совпадения,
или совмещения,
противоположностей.
Истинный мудрец
не может бегать за
наслаждениями именно
потому, что каждой силе в
мире есть
противоположная, а
философское видение жизни
и мира предполагает
совмещение,
или держание,
противоположностей,
обращающее содержание мира
в нуль. Идя по

этой линии, Кант выходит к
иному рассмотрению самой
проблемы координации,
или согласования,
внутренних состояний на
отдельных пространствах
и

временах, или, как он
выражается, согласования
совершенно разных законов.
О

мире мы мыслим в терминах
законов, но объяснить
согласование законов в
терминах самих законов мы
не можем. Для этого

нам нужно
дополнительное
понятие. Это понятие
Одного, Всего или
некоторого божественного
существа,
которое, в свою очередь,
не может и не должно быть
поставлено в предметный
ряд в качестве предмета
наряду с другими
предметами. Природа
философского
мышления, следовательно, и
состоит в том, чтобы
утверждать, что в мире
имеет

место Бог, что есть такой предмет, называемый Богом, или предмет, называемый Одним или Всем.

ЛЕКЦИЯ 9

Рассматривая проблему формы, мы постепенно наращивали наше понимание и в итоге можем определить форму так: форма – это то, что позволяет увидеть нечто априорно, иметь априорную определенность

явлений. В прошлый раз
мы

ввели тему практической
стихии, или стихии
практического. Я

показывал, что
проблема сознания как
формального элемента
появляется там, где речь
идет о

воспроизводстве
сознательных явлений в
качестве упорядоченных. Мы
говорили,

что такая упорядоченность
сознательных явлений в
той мере, в какой они

воспроизводятся в мире,
есть нечто отличное от
содержания самих
явлений,
которые мы видим или
проецируем в мир, сидя
как бы внутри этих
явлений.

Скажем так: одно дело
увидеть, сформулировать
число "пять" – это
является
содержанием некоторого
сознательного явления, или
объективным мыслительным
содержанием этого явления
сознания, а другое дело –

само это высказывание –
пять – как часть или
сторона упорядоченного
сознательного явления. То
есть

одно дело условия, на
которых выполняется,
реализуется и
случается

утверждение, что нечто
имеет величину пять, а
другое дело – само
это

сформулированное
содержание, утверждаемое
нами в мире:

нечто имеет величину
пять. Я настаивал на том,
чтобы вы уловили именно
этот оттенок. Поэтому
когда мы говорим о
стихии практического,
то речь,
собственно, идет об особом
срезе анализа, об особой
плоскости, в которой мы
анализируем вещь. Ее можно
анализировать в разных
плоскостях. И вот есть
плоскость, которую мы
называем стихией
практического – мы не
употребляем

пока догматических
терминов "практический
разум", теоретический
разум,
"воля", "познание" и так
далее. В этом срезе
видения проблемы есть
некоторые
ограничения, принадлежащие
структуре мира, в той
мере, в какой мы
являемся
частью этого мира и своими
действиями, в том числе и
действиями познания,
принадлежим этому миру
согласно некоторой

возможности. Эта
возможность, в
свою очередь, есть закон
мира. Так вот,
проблема стихии
практического,
рассматриваемая в связи с
формой, есть проблема
того, чего мы не
можем,
когда мы суть части
порядка (в качестве
видящих, утверждающих,
действующих) .
Многое зависит от того,
что предпринимает или

должна предпринимать
часть и
как она определяется в
качестве части в
зависимости от целого.

Зависимость
от целого там, где что-то
предпринимает часть,
определяющая себя в
качестве
части целого, и есть
проблема системной связи,
или связи координации,
в
отличие от связи
субординации. Это есть

также проблема формы.
Повторяю. Есть
что-то, что мы можем и
должны (или не можем и не
должны) в той мере, в
какой
мы части порядка. Скажем,
термин "электрон" есть
понятие порядка, а
человек,
высказывающий понятие
"электрон", есть часть
или сторона
некоторого
упорядоченного объекта,
который должен случиться
в мире на определенных

условиях, не совпадающих с содержанием понятия "электрон".

Я говорил, что Кант уже в своей юношеской работе начинает "делать" свое мышление, упершись в проблему взаимоисключения одновременности и последовательности. Эта проблема возникла у него в связи с проблемой взаимодействий – таких, в которых определяется место души. Сейчас я буду

показывать это через
проблему ограничений,
которые накладываются на
нас в
том, что мы можем иди не
можем, что мы должны или
не должны, когда мы части
порядка. Само явление,
внутри которого мы
что-то утверждаем о
мире,
случается как часть мира,
но оно должно случаться
как упорядоченная часть
этого мира. Я возьму
проблему взаимодействия

так, как ее увидел Кант.

Для

него она отличается от
проблемы причинной связи,
или причинно-
следственной
зависимости. Причина есть
нечто, располагаемое в
последовательности.

Всякие

силы в мире действуют,
разворачивая себя
последовательно, но в то
же время
связь любых сил в мире
означает взаимодействие, и
если оно происходит, то

это означает, что мы на
каждом шагу разворачивания
последовательности имеем
дело уже с изменившимися
предметами – они
изменились в силу
взаимодействия,
изменились как бы
вертикально по
отношению к
горизонтали, в которой
разворачивается
последовательное
действие и
последовательное
связывание

явлений. И Кант везде фиксирует: место души тем самым изменилось. Предмет А разворачивает свое действие, но в силу того, что существует взаимодействие, сам предмет А уже изменился.

Здесь в применении к проблеме воспроизводства и повторения явлений мира мы можем, вслед за Кантом, ввести следующую аксиому и с ней связать проблему

одновременности,
последовательности и
формы. Мы можем сказать
так: на уровне
воспроизводства, где уже
применилась измененность
всех взаимодействующих
сил, или компонентов,
мира, – мир должен
воспроизводить и нас в
качестве
видящих, понимающих и
сознающих. То есть на
втором уровне, на
уровне
воспроизводства, включено
сознание как упорядоченное

явление, координирующее
внутри себя многие
разнородные связи и
элементы. Кант называет
это связью
координации. Именно здесь
упакована у него тема,
которая потом четко
проступает в эстетике и
получает в ней
специальное применение
и
использование,
фиксируется в понятиях,
описывающих сугубо
эстетические

явления, а именно
явление артистической
гениальности, артистизма
как

такового. В

действительности же –
если не употреблять

догматических

различии эстетики и

теории познания, эстетики

и онтологии и так далее

–

это общая проблема

координации, или

непреднамеренной

гениальности, лишь

позже распадающаяся на
отдельные темы, когда
нужно высказаться, описать
уже
понятый в исходной
интуиции мир. Иными
словами, существует такая
связанность
явлений, которая
устанавливается в
каждом нашем шаге
вертикально или
поперечно к нашему
движению в горизонтальной
плоскости, она
координирует

совершенно разнородные
явления, связи, и
координация эта
непреднамеренная.

Потому что
непреднамеренное – это то,
что мы можем разложить
по шагам в
последовательности, где
связь, например,
задается целью и
подбором
соответствующих этой
цели средств. А Кант
имеет в виду,
повторяю,

непреднамеренную
координацию, в других
случаях называемую им
гениальностью.

Значит, в гармонии,
сочетании и
скоординированности
находятся такие
разнородные части, такое
множество частных
разнородных законов, что
мы не
можем приписать эту
координацию какому-либо
намерению, рациональному
усилию,

раскладываемому по модели
индивидуального
рационального усилия, и
поэтому,
например, произведение
искусства мы
рассматриваем как
продукт
непреднамеренного действия
или, что одно и то же,
гениальности, или стихии.
Слово "стихия" я здесь
беру в особом значении
– элемента, связующего
и
всеохватывающего все
отношения и части мира,

самого являющегося миром
или
его границей. Это
некоторая странная
граница, потому что
для Канта она
существует внутри каждой
точки мира и она не
поддается наглядному
представлению, например
в виде территории,
которой положена
некоторая
граница. Граница - это то,
что пронизывает изнутри
все части или точки

охватываемого ею
пространства иди объема.

Для этой границы – в
других случаях Кант
называет это разумом или
формой,

и ему никак не удастся
объяснить это так, чтобы
люди не поддавались
мании

наглядного представления,
– Кант все же, на мой
взгляд, нашел термин.

Он
появляется в одной из
ранних его работ и

звучит так: "сфера
действия
монады". Кант
предупреждает; что сфера
действия, иди (я
употреблю термин,
принадлежащий языку нашего
времени) объем действия,
монады не есть некоторая
наглядная область или
пространство. Для нас
здесь важно то, что им
вводится
термин для выражения
чего-то отличного от
причинно-следственной

последовательности
действия. То, для чего
есть сфера действия,
есть такое
действие, для которого
не нужно иметь
временное расположение
в
последовательности, когда
мы можем замыкать причину
на действие или действие
на причину. И в этом
смысле монады суть
некоторые точки, центры
действия,
имеющие сферы. В одном из
писем Кант говорит

забавную вещь — что
философы
или ученые никак не могут
понять такого рода
термины, даже когда они
говорят
о "вечности", они пытаются
понять это во аналогии со
временем, хотя, говорит
Каш; речь идет совсем о
другом. Наглядная наша
модель времени делает
неминуемой попытку
понимать вечность, в свою
очередь, в качестве
особого

времени, то есть чего-то вечного. Заметьте, я сейчас говорю на языке, который Кант называл наглядным и пытался остановить его неумолимое в нас действие, блокировать этот язык, нейтрализовать его. Так вот. Кант говорит, что физики не могут понять, что такое монада Лейбница именно потому, что они обязательно представляют себе монады в виде

маленьких материальных тел.

Итак, нам надо объяснить, что значит гениальность, или непреднамеренное действие, или, говоря иначе: что мы, как части порядка, должны и можем предпринять, чтобы этот порядок воспроизводился, случался и был.

Скажем, если нам удастся посмотреть на любой акт

нашего зрительного
восприятия с
точки зрения
непреднамеренного
координирующего
действия; то мы увидим
простую вещь. То, что я
вижу перед собой
микрофон, это,
безусловно, есть
акт; внутри которого
предмет; видимый мной
как микрофон,
уникально
определился – это именно
микрофон, а не что-

нибудь другое.

Существует
какая-то точка пересечения
предмета и моего аппарата
восприятия, в которой
предмет определился
уникально. Представьте
себе теперь всю систему,
которая
на уровне моего видения
микрофона вовсе не
выступает, - систему
координации
всех элементов, чтобы я
увидел микрофон. Сколько
частей нашего
зрительного

аппарата и сколько
падающих на этот
аппарат воздействий
должно быть
скоординировано,
согласовано, чтобы я
увидел микрофон. А теперь
представьте,
что я должен
координировать
сознательным усилием все
части системы, чтобы
увидеть этот микрофон. В
этом случае каждое
обыденное зрительное
восприятие,

малейший его
реализованный,
состоявшийся акт были бы
равны гениальности. И
это восприятие, кстати,
обладало бы
одновременно чертами
уникальности,
независимости,
индивидуальности,
неповторимости и так
далее. Но такого рода
свершившиеся акты где-то в
нашем сознании уже
упаковались,
коллапсировали и

ушли на дно таким образом, что мы осуществляем акт видения, не восстанавливая с сознательной последовательности, не располагая во временной последовательности связи сами акты координации, которая произошла и выразилась в "я вижу это", "я вижу нечто". Если бы мы приписывали подобную координацию какому-нибудь действующему агенту, то к нему мы должны были бы

применить термин
"гениальность", добавляя
"непреднамеренная", как
если бы
это был артист, который
создает произведение.
Когда я говорю о сознании
как
упорядоченном явлении
или говорю, что мы в
качестве видящих что-
то
определенное являемся, в
свою очередь, частями
упорядоченного объекта, -
я

имею в виду именно такого
рода акты. Когда я вижу
микрофон, я – часть
упорядоченного объекта,
который
воспроизвелся, и
условия его
воспроизводства, то есть
условия того, что я вижу
микрофон, в мире не есть
содержание видения мною
микрофона. Я все время
маниакально подчеркиваю
этот
момент. Потому что он
сложен и все время

ускользает от нашего
внимания, а
если мы его не понимаем,
то вся кантовская
система, кантовская
теория
распадается. Она
становится для нас
совершенно марсианской и
непостижимой в
своей мыслительной
возможности. Например,
утверждение, что рассудок
диктует
законы природе, –
совершенно марсианское,

это то, что чаще всего
объясняют
идеалистической
злонамеренностью Канта, и
отсюда делаются различные
выводы,
порицательные или,
наоборот, похвальные...

И вот Кант, идя по
ниточке этой проблемы,
делает очень интересный
ход,
чтобы определить, что
означают наши действия,
когда мы являемся
частью

упорядоченного объекта.

У Канта есть
замечательная работа,
которая
называется "Что значит
ориентироваться в
мышлении?" Здесь мы
вновь
сталкиваемся с
непреднамеренной
гениальной пластичностью
Канта, с
координированным
употреблением слов, между
которыми нет прямой
семантической

координации, но которые,
тем не менее, гениально
координированы.

Внутренняя
пластическая форма
заставляет выбирать
именно эти, а не
другие слова.

Ориентация в мышлении...

Это слово нам кажется
безобидным, можно было
бы

взять другое, по сути
дела это метафора.

Однако нет. У Канта
всегда

абсолютно гениальное
употребление терминов, его
языковые выражения
внутренне
непроизвольно
координированы. Термин
"ориентация" принадлежит
другой
кантонской теме –
ориентированных
многообразий, или
ориентированных существ,
в отличие от
неориентированных существ.
То есть этот термин пришел
у него из

чисто геометрической, или математической проблемы, он внутренне унаследован; он из того ряда терминов, которые фиксировались и укладывались уже в 1760 году и на поверхности текста нашли выражение в работе 1768 года "О первом основании различий сторон в пространстве". В этой работе идет речь о том, что леворучные образования ориентированы, то есть левую руку нельзя

сконструировать с правой
рукой в двух измерениях,
какие нам даны. Левая
рука
и правая рука
ориентированы, а
ориентированными в
топологии называются такие
многообразия или такие
существа, которые
нельзя совместить, хотя
они
полностью совпадают по
понятию.

Итак, термин
"ориентация" не случаен. И

в кантонской эстетике, и
в его
аналитике под ориентацией
будет пониматься
предориентация. В этом
смысле,
скажем, априорные формы
созерцания суть
предориентации нашего
движения, не
совпадающие с понятиями.
Мы предориентированы,
имея различение правого
и
левого. Мы не можем их
конгруировать, хотя

понятие сторон одно и то же.

Кстати, термин "конгруэнция" у Канта относится, казалось бы, также к чисто геометрической проблеме. В переводе "Критики чистого разума" этот термин заменен на термин "соответствие". В том месте, где говорится, что понятиям разума не "соответствует" никакой предмет. А в немецком тексте стоит

"неконгруирует". В
большинстве случаев, когда
Кант размышляет о
проблеме

соответствия, а вовсе не о
геометрической проблеме
конгруэнции, он почему-то
употребляет заимствованный
из геометрической проблемы
термин "конгруэнция".

"Не конгруирует", – пишет
Кант, то есть содержит
что-то дополнительное
или

большее, относящееся к
пустоте; иначе говоря,

предметное множество
для
данного понятия пусто.
Пустота тоже
геометрическая проблема.
Далее я вернусь
к пояснению этой черты
языковой гениальности
Канта, говоря о
геометрической
анalogии. Внутри
кантовской машины
мышления действовала
одна четко
обнаруживаемая опорная
точка, упершись в

которую развернулся
весь его
аппарат. Эта точка, на
которую замкнулись все
открытия Канта, и есть
геометрическая аналогия.
Но пока мы не будем на
этом останавливаться.

Пока
мы работаем с тем, что я
называю непреднамеренной
гениальностью в появлении
слов именно определенного
рода и именно в
определенных местах. И
эти слова

говорят о внутренней
форме мысли Канта,
которая изнутри
координирует
совершенно различные
семантические единицы,
сами по себе одна с
другой не
связанные.

Тем самым я вернулся к
тому, что хотел сказать не
о кантовском языке, а о
содержании тех вещей,
которыми мы занимаемся.
Значит, есть то, что
связано с

внутренней формой.

Именно на уровне
внутренней формы
устанавливается
единство и координация, в
том числе в форме
выражения и,
соответственно,
чтения. Совершенно разные,
разнородные предметы
оказываются одинаковыми
по
форме выражения, или по
форме координации, или
по форме
непреднамеренной

стабилизации их в
отношении друг к другу
так, чтобы они были
связаны и
вообще могли случаться.
Они должны быть, иначе
говоря, связаны и
упорядочены
так, чтобы как сторона
этой упорядоченности мог
случаться акт видения
нами
чего-то в мире. Мы видим
что-то в мире, но не видим
того объекта, частью или
стороной которого
являемся, не видим той

упорядоченности, частью
которой
являемся и которая
позволила нам увидеть
порядок в мире,
скажем,
причинно-следственную
связь. Мы видим причинно-
следственную связь и не
видим
себя как часть того
порядка, который,
свершившись в качестве
порядка,
позволил нам увидеть
причинно-следственную

связь в мире или увидеть,
в моем
примере, микрофон.

Итак, мы говорим о
проблеме внутренней формы,
или формы, которая
есть
одновременно форма
выражения для совершенно
разнородного. В работе
"Что
значит ориентироваться в
мышлении?" Кант,
казалось бы, в
философских
терминах обсуждает
проблему, которая внутри

его формы мысли
замкнута с
привычными ему проблемами.
Он над ними много думал,
упершись взглядом в
башню, которая была видна
из его окна и
созерцание которой ему
было
совершенно необходимо.
Созерцание часами,
настолько, что когда
через
несколько лет там выросло
дерево, разрослось и
закрыло своей кроной вид
на

башню. Кант был совершенно
в отчаянии. В таком
отчаянии, что можно
было
подумать, что единственным
и самым интенсивным
событием в жизни Канта
было
смотрение на эту башню. Но
сосед был настолько
любезен, что обрезаая
верхушку
дерева, для того чтобы
Кант мог продолжать
смотреть на верхушку этой
башни.

И все время в этом
смотреии встает старая,
древняя проблема пустоты
— в

смысле пустого
пространства в
геометрическом и
физическом смысле. Слово,
или

термин, "пустота" здесь
использован не случайно.

Чтобы объяснить это, я
вернусь к идее стихии
практического, чего-то
известного нам и
читаемого

единообразным образом по
форме выражения (а внутри
чтения по форме выражения
имплицирована идея
анalogии, или метафоры) .

Кант обсуждает проблему
пустот, имея в виду
пустоты нашего действия
и
актов мысли, если под
актом мысли понимать не
просто содержание мысли, а
тот
факт, что она извлечена -
я подумал. Я уже говорил,
что практическая стихия

накладывает на нас
ограничения. Вещи мы
можем познавать
бесконечно, мы
бесконечно движемся, но в
каждый данный момент – что
нам подумать по этому
поводу? Ведь мы не можем
не думать, ожидая сбора
всех знаний. Точно так
же,
как мы не можем не
действовать, ожидая
прояснения всех оснований
действия и
его последствий. Это и
есть ограничение,

накладываемое на нас
стихией
практического. В познании,
говорит Кант, мы можем,
а в этике должны. В
первом случае "можем" тоже
имеет оттенок
долженствования, но
долженствование
здесь не обязательно, в
принципе мы могли бы не
познавать, не
заниматься
этим делом,
долженствование возникает;
если мы уже занимаемся
познанием. Но

В жизни мы поступать
должны. И вот мы
поступаем, и мы мыслим,
думаем о деле
именно это, а не другое.
Мы, говорит Кант, должны и
можем – в пустоте, в
такой ситуации, когда для
нас в принципе нет
знания или данности
всех
относящихся к делу
обстоятельств.

Здесь у Канта
одновременно фигурирует
проблема актуальной и
потенциальной

бесконечности в смысле
прохождения ряда. Дело не
в том, что само
понимание
конечности человека
заставляет нас, в свою
очередь, понимать, что
конечное
существо не может
конечными шагами охватить
бесконечность оснований,
что
если А причина В, то для
А, в свою очередь, есть
причина С, а для С еще,
в

свою очередь, есть причина, и все эти основания имеют отношение к тому, что в мире случилось именно это событие, а не другое. Если случилось событие в мире, значит, сработали все условия того, что это могло случиться. Существует такая аксиома метафизического мышления. Но никогда мы не можем бесконечность взять как данную, хотя мы должны поступать и должны мыслить.

Поступать и мыслить как
части упорядоченных
явлении — мысль
есть

упорядоченное явление и
совесть упорядоченное
явление. Они

воспроизводятся,
однако условием их
воспроизводства является
какое-то человеческое
усилие или
какое-то напряжение, на
вершине волны которого
будет держаться порядок
в

мире, и это усилие по
структуре своей
соотнесено с пустотой,
зияющей
пустотой того, что имеет
безусловное отношение к
делу: надо было бы знать
и
важно было бы знать, но мы
не можем знать, а
совершать должны *hic et
nunc*.

Мы находимся как бы в
цейтноте. Задача совести
бесконечна, а решать мы
ее

должны сейчас, в
цейтноте. Впрочем, и
задача знания
бесконечна: знать
что-нибудь истинным
образом – это значит
иметь пройденной
бесконечность
относящихся к делу или к
содержанию истины
оснований. В
действительности мы
действуем в сознании
цейтнота, уходя вбок от
непроходимой
бесконечности в

поперечный срез и
оказываясь в феномене
совести, в феномене
знания или в
эстетическом феномене.

Позже Кант выработает
для выражения этого
трансцендентальный, а не
трансцендентный аппарат
анализа. В этом срезе
Кант

и вводит актуальную
бесконечность – не
предметного ряда, или
предметной
данности, но актуальную
бесконечность связности на

уровне формы выражения и чтения. По форме все дано, все дано одновременно, ряд бесконечного пройден по форме. Дальше то же самое, и мы можем уже не проходить. Бесконечное, не

поддающееся обзору конечными шагами, разнородное – как разнородны, например, в самом исходном пункте рассудок и чувственность, – все представлено по форме. Кант в работе "Что значит ориентироваться в

мышлении?" все время повторяет: полезно и надо узнать еще что-то, чтобы действовать, но мы должны действовать сейчас.

Следовательно, и проблема трансцендентального есть проблема какой-то снятой, сокращенной или связующей представленности бесконечного *hic et nunc*. Поэтому одновременность как связь всего в одной точке времени всегда представлена

пространственно, хотя
то, что
представлено, может не
быть пространственным,
может быть временным.
Например, время мы
представляем в виде линии,
говорит Кант, и никогда
по
качеству, а только по
анalogии, то есть
представленность всего
на месте
имеет структуру
анalogии, или
метафоры. Метафора
всегда дает

пространственно-
одновременно то, что в
действительности всегда
расположено
во временной
последовательности,
разнообразно по
содержанию и даже
принадлежит разнородным
областям. Значит, для
носителя такого рода
действия
в мире, в основе которого
лежит представленность
всего на месте, Кант
с

самого начала вместо
монады вводит
связавшуюся
разнородность, или
связь

разнородного, в одном
сознании, что выражено
словосочетаниями:

разнородно,
но может быть связано в
одном сознании, или:
качественно различные
части
одного сознания.

Ориентировочно
нащупывая проблему,

прилагая вначале термин
"монада",
содержательно иначе его
понимая, чем Лейбниц,
Кант очень четко
фиксирует
свою проблему – как
проблему особого рода
разнородных частей
явления,
которое является целым,
будучи разнородным.
Такова, скажем, идея – она
есть
некое целое, которое дано
множеством предметов

этой идеи. Идея не дана отдельно от предметов, она как бы растворена в них. Она дается совокупностью, но в то же время идея как таковая неотделима от предметов так, что в свою очередь этой идее можно было бы дать особый предмет.

Иначе говоря, по отношению к идее предметное множество пусто. А с другой стороны,

предметы не могут быть
взяты отдельно от
элемента, пронизывающего
эти

предметы; взятые отдельно,
они совсем другие и
никакого отношения к
этому

целому не имеют. Значит, у
Канта всякий раз есть
какое-то целое,
находящееся
одновременно на двух
уровнях. Они могут быть
выражены разными
оппозициями,

например как уровни
духовного и опытного,
эмпирического,
материального,
физического. В
"Монадологии" Кант
говорит следующее, что
для явлений,
предметов такого рода
целых нет и не может
быть дистинктного
множества
предметов. Чтобы замкнуть
мысль, вспомним проблему
особого рода множеств в
современной математике.
Эти множества не имеют

границ или имеют
размытые
границы. Скажем, для
явления "красный цвет"
нельзя задать множество,
которое
состояло бы из дистинктных
красных предметов. Я не
буду сейчас обсуждать
проблему цветового
пространства, хочу только
сказать, что Кант мыслит
здесь
точно, конкретно, как
имеющий математическую
закалку, его формулы
можно

перенести в современную математическую проблематику. Для термина "идея" нет множества, так же как нет множества для термина "красный".

Вернувшись к проблеме аналогии, мы должны тогда сказать так: то, что я называю странными множествами у Канта, порождается во взаимодействии вещей. Взаимодействия порождают явления и эффекты,

которые друг по
отношению к
другу, или друг в связи с
другом, являются
особого рода
множествами. Я
показывал (хотя показать
это, наверное,
невозможно), что на
шаге
воспроизводства среди
воспроизводимых явлений
мира воспроизводимся и
мы в
качестве видящих эти
явления и что то

многообразие, которое
здесь имеет
место, состоит из
разнородно соединенного
в одном явлении, из
явлений,
расположенных сразу на
двух уровнях и так, что мы
для них не можем иметь
отдельное предметное
множество, состоящее из
дистинктных предметов.

Эху
одновременность связи
того, что ушло вбок от
нашего горизонтального
движения

во временной
последовательности, мы
можем дать только
аналогией, только по
анalogии внутренней
формы этого
многообразия, иди
пространства,
вертикального по
отношению к
горизонтальному движению
времени и,
соответственно, к нашему
движению замыкания
причинно-следственных
связей.

Особенно четко этот
ход мысли, ведущий к
аналогии, к
аналогическим
понятиям у Канта
проясняется в письмах.
Кстати, в другой связи
он будет
называть эти понятия
символическими.
Символические понятия не
имеют прямого
предмета, то есть
предметное множество для
них тоже пусто. В
"Пролегоменах"

Кант говорит так: "Вот почему чистые рассудочные понятия теряют всякое значение, если их отделять от предметов опыта и соотнести с вещами в себе[E40]". Я вскользь замечу, что вещи в себе мы оставили в стороне в ряду того, что постулировали: на шаге воспроизводства мира мы должны в этом мире воспроизводиться в качестве видящих и

понимающих. Значит, ни о
какой вещи в
себе речи уже быть не
может, то есть не может
идти речь о вещи в себе
как

таковой, безотносительно к
тому или иному миру или
форме. Вернусь к цитате:

"Они служат лишь, так
сказать (чувствуете.
Кант не настаивает,
это я

настаиваю, что все
вырастает из внутренней
формы, из
непреднамеренной

гениальности), для разбора явлений по складам, чтобы их можно было читать как опыт".

Обратите внимание, категории, чистые рассудочные понятия служат так сказать для разбора явлений по складам. Почему-то у Канта выскочили слова т складам, читать. Произошло как раз то, что я называл внутренней формой, иди непреднамеренной гениальностью.

Чтобы сделать очередной заход, напомним в другой формулировке скрытый нерв, скрытую тему всего нашего движения.

Фактически вся познавательная проблема – я как проблема нравственная и как эстетическая – возникла у Канта

на такой ноте: он увидел, что когда мы описываем что-либо в мире, то описание мира скрыто содержит термины нас самих

в качестве понимающих
это
описание. По этому мотиву
Кант вводит всю тему
различения миров. И эта
тема
рождает своим движением
маниакально настойчиво
повторяемые Кантом
термины
(хотя, вопреки этой
маниакальной настойчивости
повторения, они ускользают
от
внимания читателей), а
именно наше созерцание,

наш рассудок. Тем самым

Кант

все время имеет в виду

возможность другого

созерцания, другого

рассудка. Все

эти термины появляются из-

за того, что Кант с

самого начала полагает:

проблема не просто в том,

чтобы описывать мир, а еще

и в том, чтобы описание

понималось. Не мир

понимался, а описание

понималось. То есть

возможно

описание мира в некоторой
особенной системе отсчета,
с которой мы не можем
быть сообщены, – и тоща
это не будет для нас
описанием. Знание
других

возможных существ не
является по отношению к
нам – поскольку мы с
ними не
находимся в связи
взаимопроникновения, или
общения, или
сообщности, –
некоторым описанием, мы
вообще не могли бы

воспринять это как
описание.

Такие описания были бы для
нас вещами, которые мы
должны не понимать, но
анализировать как вещи.

Ведь вещи мы исследуем,
а явления духовные мы
понимаем. Скажем, бином
Ньютона мы не усваиваем
путем исследования, но
понимаем. А понимание, в
отличие от знания,
располагается у Канта на
этом
всеохватывающем,
поперечном по отношению

к движению времени
срезе,
поперечном к той
плоскости, в которой
развертывается наш
эмпирический опыт.
Этот эмпирический опыт
развертывается как бы
впереди нас в том
горизонте,
который рождается
скованностью вбок – и
вправо и влево. Если
уловить этот
оттенок, тоща естественным
образом на свое место

встанут такие слова,
как
"целое", "единое", "одно
сознание", а также
определение времени –
неуловимое,
ненаблюдаемое,
невыразимое, нечто,
обладающее частями в
зависимости от связи
целого, или то, сами
части чего определяются
в
зависимости от связи
целого. Так же Кант
определяет пространство. И
если это

уловить, то мы четче
поймем проблему формы, или
проблему топоса, -
некоторой
данной над законами или
лежащей за законами
структуры, содержащей в
себе
условия того, что внутри
нее могут быть
сформулированы
конкретные законы,
конкретные связи
явлений. Сначала дана
топологическая
связанность и

некоторая топологическая
содержательность
сознания, отличная от
его
предметных содержаний.
Кант нащупал и будет
развивать это в
трансцендентальном
аппарате анализа. Все нити
у него теперь свяжутся в
одной
точке, где употребляется
понятие "я мыслю". Но пока
я не буду вводить это
понятие. Скажу лишь,
чтобы нам иметь

аналогию, что
радикальной фразой
критики, вызывающей
наибольшие возражения в
современной
феноменологической и
экзистенциальной
философии, является фраза:
"Должно быть возможно,
чтобы я
мыслю сопровождало все мои
представления".

Движение, которое мы
проделали, позволяет сразу
поставить эту фразу на
место, не раскрывая пока
всех связанных с нею

понятий. Я уже повторял,
что
содержания, утверждаемые
в мире, рассматриваются
Кантом как содержания
сознательных явлений,
которые сами являются
некоторыми
упорядоченными
объектами, стороной этих
упорядоченных объектов. И
эти упорядоченные объекты
должны случиться по
гениальной координации
разнородного на
условиях, не

исчерпываемых самим
содержанием, которое мы
увидели в мире. На
шаге

воспроизводства мир должен
воспроизводить и нас,
видящих и понимающих
этот

мир. Этот факт, в котором
просвечивает ограничение,
накладываемое стихией
практического. Кант и
обозначает фразой:

"Должно быть возможно,
чтобы я
мыслю сопровождало все
мои представления[E41]".

Выражение "я мыслю"
обозначает сознательное
многообразие как
упорядоченное и
упорядочение
воспроизводящееся - его
упорядоченное
воспроизводство есть
условие того, что
внутри него вообще что-то
можно сформулировать в
содержании
представлений.
Значит, за этой фразой
стоит не требование того,
что мы должны
сопровождать

какой-то психологической
реальностью, какой-то
тенью Я, рефлексивной
тенью
себя самих как
психологических существ
все свои представления.
И в
феноменологии, и в
экзистенциализме уже
показано, что это
ирреальная картина
нашей психики, что нет
такого сопровождения.
Говорят также, что это,
мол, у

Канта чисто юридическая
формула. Но у Канта речь
идет вовсе не о том,
что
дополнительно к предметам
нашего сознания
существует еще один
предмет,
называемый в этом сознании
Я. "Я мыслю",
сопровождающее все
представления,
есть то, что Кант называет
сознанием вообще, это и
есть тот упорядоченный
объект, о котором я
говорил. Представление "я

мысль" есть задание
структуры
сознания. По структуре
сознания показывается
что-то. Сама она не
имеет
референта и предмета в
мире.

Вспомните, что я
говорил о свойствах
многообразии, которые не
являются
множествами дистинктивных
предметов. Эти
многообразия называются
монадами.

Монады – такие целостности, содержание которых дано одновременно на двух разнородных уровнях. И эта расположенность на двух уровнях, так, что мы не можем разделить никакое множество дистинктивных предметов, есть структура сознания. Ею что-то показывается или в ней мы что-то знаем по форме выражения – одной для разнообразных и совершенно

разнородных вещей.

Иначе

говоря, не имея связи
содержания и причины в
горизонтальном нашем
движении,

связи во временной
последовательности
разворачивания сил и
взаимодействий,

всякое рожаемое
взаимодействиями и
"гениально"

координированное
многообразие связано лишь
как структура сознания,
или топос. Следовательно,

внутри последнего
возможна аналогия,
которая всегда
пространственна,
аналогия как внутренняя
форма выражения и
чтения, одинакового
чтения

разнородных явлений. Эту
форму мы можем переносить
в совершенно разнородные
области; не выясняя и не
будучи в состоянии
проследить причины, мы по
форме
выражения можем судить о
процессах и событиях. А

причины всегда
предполагают
временную
последовательность
опыта. Причинно-
следственно связаны
только
различные по времени
явления. И тем самым
оказывается, что в
нашем
макроязыке опыта всегда
есть нечто, что
заставляет нас
обращаться к
индивиду, или
индивидуальному,

уникальному, неповторимому
и незаместимому.

Следовательно, то, что у
Канта называется системной
связью, или гениальной
координацией, суть
индивиды. Повторяю, термин
"индивид" у Канта
равнозначен
системной связи иди
непреднамеренно
гениальному единству
вещей. Кант говорит
о том, что только индивиды
определены полностью, что
мир - это индивид.

Странная фраза. И означает она, что мы внутри мира, что мы определяемся внутри мира и тем самым мир определяется в качестве этого, а не другого.

В этой связи я хочу ввести такой тезис: человек в философии Канта не есть объект науки или объект познания, но есть объект, дающий язык. Теперь то, что я называл целым, или системной гениальной координацией, или явлением,

расположенным сразу на
двух уровнях, – я могу
называть языком. В
каком
смысле? В том, в каком
в современном
физическом эксперименте
отличают
подготовку эксперимента
от самого эксперимента
или пробное тело от
экспериментальных
устройств. Между
пробными телами и
процессами,
происходящими в
экспериментальных

устройствах,
устанавливается какая-то
эквиваленция,
разрабатывается язык,
который позволяет
устанавливать
эквиваленты, переносить
значения и смыслы с одного
на другое. По аналогии с
этим можно сказать, что
в мире Канта тоже
есть пробные тела -
"во
человеческие субъекты в
мире, и они являются
носителями языка описания
мира.

Они впервые дают язык для
данного описания мира. Эти
пробные тела являются
пространственными и
временными формами
созерцания, или
единичностями,
индивидами. Поэтому у
Канта есть такая
странная формула,
вызывающая
головоломные
интерпретации. Заметьте,
у Канта, который
показывал, что
конечными шагами никакая
бесконечность не

проходима, что мы не
можем иметь
знание завершённой
бесконечности, такого рода
знание недопустимо в
корпус
научного знания. И вот
Кант вдруг говорит, что
пространство и время
суть
бесконечное как данное. Не
– проходимое, а данное.
Очень странная формула.
Но если отнести то, что
Кантом называется
пространством и
временем, в

качестве свойств к сфере
действия монады, то
кое-что становится
ясным.

Время, говорит Кант,
есть миг – не
временная
последовательность, не
временное течение, а миг,
когда я что-либо понимаю.
Иначе говоря, если я
определился в мире и,
следовательно, мир тоже
определялся, если я
понимаю,
то здесь уже предположено
время как следование

одного за другим и тем самым
предположено, что я имею
представление времени. А
в самом миге никакая
последовательность не
определена. Миг есть нечто
выступающее как
некоторое
подвижное состояние, а в
состоянии координируется
как раз то, что нельзя
разложить в эмпирической
временной
последовательности, в
горизонтали; нечто,

не объединенное по
горизонтали, может быть
объединено по состоянию,
которое
оказывается у Канта своего
рода смещающейся точкой, в
античном смысле точки
центра, или точки
существования.

Расположившийся миг
есть подвижное
состояние, которое
смещается подобно центру,
который везде. Это на
самом
деле очень древняя
метафора, или формула,

которая определяет Бога
как сферу,
центр которой везде, а
периферия нигде. Такие
точки и есть то, что
Кант
сначала называл монадами.
Потом он откажется от
этого термина, он
будет
говорить о пространстве и
времени как о данных
бесконечных
многообразиях.
Чтение этих точек
смещающегося центра

должно происходить по законам аналогии, а именно по законам геометрической аналогии.

Посредством геометрической аналогии Кант и стал раскручивать свои открытия. Под геометрической аналогией он имел в виду следующую проблему. Мы имеем в предметах неустранимую асимметрию – например, правого и левого, – а

В понятиях, которые
включаются в
формулировку физических
законов, эта
асимметрия отсутствует.
Понятия физических законов
формулируются инвариантно
относительно различения
правого и левого, верха и
низа, они формулируются в
предположении однородного,
или гомогенного,
пространства и времени.
Каким же
образом и где происходит
конгруэнция? Это

геометрическая проблема.
И по
анalogии с ней у Канта
разложится вся
архитектоника познания:
чувственности,
рассудка и разума.
Разложится она по одной
простой причине. Мы
говорили о
том, что мир не есть
то, что можно
допустить, ввести
предположением,
измыслить. Мы что-то
начинаем говорить о мире,

отсчитывая от точки, где
мы в
мире определились. Это
точка "уже мысля", где
фиксирована
действительная
связь, а не допустимая или
воображаемая. И то, что мы
определились в мире,
замкнуто у Канта на
допущении и ощущении
существования в мире
особых
явлений, предметов,
существ, которые
содержат в себе
интеллигибельную

материю и которые являются как бы смесью, то есть чем-то материально данным и одновременно дополнительно не требующим понимания, но самим пониманием.

Ассоциируйте это с интеллектуальной, или интеллигибельной, материей древних.

В платоновских исследованиях этот термин уже есть. Иными словами, если мы определились в мире, то мы определились в нем

эстезисно.

Итак, это явление, или процесс, у Канта я буду называть эстезисом.

Эстезис расположен и вверху, и внизу. Обратите внимание, что у Канта в связи

с термином, "разум", идет все время термин "сверхчувственный субстрат",

"сверхчувственная материя", а внизу – термин "единичное созерцание": иначе

говоря, некоторые созерцания сами являются индивидами, то есть и материей, и пониманием. Эстетический процесс, или явление эстетического, и есть тот предмет, который Кант продумывал. Это то, что он увидел и разворачивал через представление "я мыслю", то есть через введение когнитивного субъекта. Именно это свое видение он развернул в

трансцендентальный
аппарат анализа,
воспроизводящий картину
нашего познания и
одновременно дающий
картину нашего
места в мире. Значит, если
мы берем сознание как
неустранимый элемент,
возникающий или
существующий на шаге
воспроизводства мира, и
предполагаем,
что вместе с введением
критерия осознаваемости
вводится постулат
конечности,

то ничто не может быть
ниже какого-то
минимума, сознание
всякий раз
представлено целиком.
Потом у этого сознания
окажется два рога -
один,
уходящий в единичные
созерцания, и другой,
уходящий в разум как
в
сверхчувственный субстрат
мира, в сверхчувственную
материю. И раз это так,
то мы должны это принять,
ниже этого мы спуститься

не можем, и вверх тоже
нельзя, потому что
трансцендентная операция
запрещена. Приняв это,
мы

окажемся в мире, где
сознание читает, или
считывает, показания
аппарата
отражения, то есть нашего
чувственного психического
устройства, в том числе
и искусственного, то есть
наших приборов.

Считывание сознанием
показаний

аппарата отражения
макроскопично, или
классично, в силу
предпосылки
необратимости времени и
знания.

В физике есть
независимые от нее самой
предположения и
предпосылки – это
время и память, или
знание. Дальше,
говоря о работе
кантовской
геометрической аналогии,
я буду говорить о

минимальном пространстве
и
времени, о том, что когда
вводится представление "я
мыслю", то тем самым
вводится некоторый шаг,
который есть и вверху и
внизу минимально – и
вниз
распростерт в единичности
созерцания, и вверху
определил топос. Поэтому
у
Канта пойдет очень
интересная оптическая
игра. Будет игра
оптических

расположении тех материй,
которые он хочет понять.

Кант будет выполнять
геометрическую аналогию на
случае оптической
геометрии, и у него
появятся

слова "воображаемый
фокус", "отражение",
"рефлексия" в смысле
отражения
лучей. Он будет, с одной
стороны, рассказывать о
том, что "привидения"
порождаются в разуме,
понятом как

пространство и заданном
как система
взаимоотражающих зеркал,
где есть и мнимые фокусы
(идеи являются мнимыми
фокусами – по буквальной
формулировке Канта). С
другой же стороны, у
него
будет дан образ человека,
который смотрит в
некоторый магический
кристалл и
видит в нем себя. А вся
система понятий выстроится
как система уничтожения

или обрезания всех этих
приведений разума как
способ остановки
бесконечного
умножения самого себя в
пространстве и времени как
созерцаниях, потому что
иначе получается замкнутое
размножение образа самого
себя, смотрящего на
самого себя, смотрящего в
предмет, и так далее.

ЛЕКЦИЯ 10

Все то, о чем мы
говорим, внутренне

озвучено нотой кантовского
вопроса о
существовании. Это видно и
там, где речь идет о
существовании мира, о
существовании Я иди
ставится вопрос о том,
насколько из аналитической
связи
мышления вытекает
существование связи
предметов и насколько
можно считать,
что необходимость мысли
совпадает с необходимостью
существования. Учитывая

все те мотивы и
ограничения, о которых я
говорил, высвечивается
следующее:

для Канта реально
существующим является
такой мир, частью
которого может
быть и является хотя бы
одно действительно
мыслящее существо (в его
сознании

тогда возможны и имеют
смысл термины

"существование",

"необходимость" и тому

подобное) . И в нашем
случае можно осмысленно
говорить о существовании
нашего
мира только тогда, когда
мы сами полагаемся или
предполагаемся
существующими
в мире, произведенными
в нем по его же
законам. Такое
сочетание
существующего с миром для
Канта существенно,
потому что все
последствия

вытекают из того, можем мы или не можем назвать что-то существующим. Когда мы называем, то в самой возможности этого названия и в содержании этого названия упаковано очень многое. Здесь содержатся и те ограничения, о которых я говорил в связи с необратимостью, в том числе что существующим является только тот мир, который смог явиться.

Так вот, существующим для Канта является

мир, частью которого
мы
являемся. Ибо мы-то
действительно мыслим. А
теперь несколько другая
формула:
как о существующем можно
говорить о таком мире, в
котором мы являемся частью
в качестве явления
"человек", а не ноумена.
Это такой мир, внутри
которого
мы возможны в качестве
явления, или
эмпирической стороны
некоторой

логической личности Я. То
есть мир должен быть
таким, чтобы в нем
могла
случаться, или
реализоваться,
эмпирическая сторона,
что равно явленности
чего-то инородного
эмпирическому.

Вокруг представления
"Я мыслю", этой
кристаллизующей части
аппарата
описания, аппарата
выражения мысли, у Канта

кристаллизовались все его
идеи,
все его открытия, в том
числе и то, которое я
назвал открытием
эстезиса. И
вторжение этого "Я
мыслю" происходит по
линии проблемы
существования,
поскольку с самого начала
в проблеме первых сил, или
первых оснований вещей,
Кант нащупал то, что
можно назвать нашей
отделенностью в
проявлениях

действий первых сил от
самих этих первых сил.

Мы не можем заключить
от

проявления первичных сил к
самим первым силам так,
чтобы представить эти
последние артикулированно
и расчленение в их
возможности, иначе
говоря,

выявить возможность тех
первых сил, которые
сами, случившись,
являются

возможностью нашего опыта.
Нечто является

возможностью нашего опыта,
но, в
свою очередь,
возможность этой
возможности мы не
можем дальше
проанализировать. А
возможность – понятие у
Канта очень важное. Я
уже
пояснял, в каком смысле у
него происходит
переворачивание всей
проблемы: с
одной стороны, проблемы
познания, а с другой –

проблемы мира,
выделения
опыта из мира и
обоснования необходимости,
всеобщности и
объективности опыта
указанием на какие-то вне
опыта лежащие процессы и
события в мире. Кант
говорит так: юмовская
проблема получает полное
решение на своих
условиях.
"Полное" не случайное
слово у Канта, в его
голове все время
витают

физико-математический
идеал хода рассуждения,
проблема полноты описания.
Так
вот, проблему нужно
брать на ее условиях
и дать полное ее
решение.

Результатом полного
решения у Канта является
следующий тезис: не
всеобщие
законы природы, являющиеся
одновременно законами
рассудка, выводятся из
опыта, а опыт выводится из
законов. То есть

законы рассматриваются
как
порождающая основа опыта и
опытом называется то, что
внутри структур иди
законов порождается на их
собственных основаниях.
Это у Канта и называется
автономией, или, в
переводе на нормальный
язык (в слове
"автономия" все
звучания стерлись),
своезаконием. В отличие от
чужезакония или
инозакония,

когда в мое целое
вторгаются в качестве
.его элементов какие-то
вещи,
которые являются в то же
время частью какого-то
иного, неизвестного мне
целого и им в моей голове
произведены по его
законам. А в моей голове
должно
быть только то, что
произведено по ее
законам. Тогда мы, по
Канту,
рационально мыслим.

Например, произведенным
в моей голове каким-то
другим целым было бы
следующее: если бы вы на
моих глазах нарочно
сделали такой жест,
который я
интерпретировал бы так,
как вы имеете в виду,
чтобы я его
интерпретировал.
Это означало бы, что вы
меня обманули.
Интерпретация этого
жеста мною не
была бы произведена на
основе автономии,

или своезакония, моей
интерпретирующей мысли.

Вот в каких
различениях движется
кантонское
исследование. Как видите,
оно движется весьма
традиционным образом.
Такой
ход делали античные
философы. Демокрит
различал законорожденную
мысль и
незаконорожденную или
вообще случайную,
хаотическую,
нерациональную мысль.

Законорожденная мысль не
есть мысль о законах, а
есть мысль, рождаемая
законами. То же самое у
Декарта.

Итак, мы вывели
формулу, что существующим
является такой мир или
мы
говорим как о существующем
о таком мире, в котором мы
в качестве познающих
явлены. Это высказывание
можно взять с двух сторон.
Если мы возьмем его со
стороны объекта, то можем
сказать так: объектом,

в отличие от простого восприятия, от содержания восприятия, иди опыта как восприятия, может быть лишь то, для чего субъект имеет протоявление (или первоявление). Явлением у Канта называется то, что воспроизведено на подставленных, произведенных основаниях, а не на основаниях своего стихийного случаяния. Иначе говоря, явление, случившись один раз на каких-то

неконтролируемых
основаниях, затем
повторяется, случаясь на
подставленных,
произведенных внутри
структуры
основаниях. И вот то, что
так случилось, называется
(в специально кантовском
смысле) явлением. Это не
все то, что вне нас, не
все то, что действует
или
что мы считаем действующим
на нас. Например, я
воспринимаю в качестве

фактически действующих на
меня мои допущения или
предположения о том,
какими

глазами вы сейчас на меня
смотрите. Ведь это на
меня действует. А что
действует в

действительности? Кант
сказал бы, что действует
не явление, а

возвращающаяся ко мне моя
интерпретирующая проекция
того, что происходит в
недоступном для меня вашем
внутреннем пространстве,
называемом головой. Есть

ли это явление?

Воспринимаю ли я вас в
качестве явления? По
технически

строгому смыслу философии
Канта, в этом случае
не может иметь место
восприятие чего-то в
качестве явления. Вы мне
не явлены. Хотя вы вне
меня,

но вы мне не явлены в той
мере, в какой в
действительности в
качестве

воздействия на себя я
обратным образом

воспринимаю проекцию
собственных
интерпретаций, которые я
вкладываю в чуждые мне
целые, потому что вы
внутри
своего целого производите
какое-то внешне мне
видимое (в обыденном
смысле
слова) явление.

Видите, как сложно нам
идти. У нас все слова
имею! два регистра: с
одной
стороны, они в регистре
обыденного языка, а с

другой стороны, они в
регистре
термина, то есть слова,
имеющего техническое,
внутри теоретической
системы
складывающееся
определение. Слово
"явление" у Канта
техническое слово,
определяемый термин. Я
надеюсь, что на этом,
казалось бы не
относящемся к
делу, примере, вы уловили
внутреннюю стилистику

термина "явление".

Значит,
явлением называется то,
что воспроизведено
на подставленных, или
подмененных, или
произведенных внутри
структуры оснований. И,
во-вторых,
где имеется (кантовское
движение мысли основано на
этом допущении) некоторая
форма, являющаяся
протоявлением, или
явлением явлений.
Таковыми формами

являются формы
пространства и времени.
Иначе их можно назвать
первообразами.

Одна часть этого
единого, или
синтетического, дана
нам первообразами
пространства и времени, а
наверху (помните, я
говорил вам о топосе)

– в

первонеобходимостях, или
протонеобходимостях.

вставить рисунок с 191

Дальше мы будем
продвигаться,

интерпретируя вот этот
рисунок. Нечто, что
я пока не очень понятным
образом называю
протоявлением, распято как
бы одним
шагом на двух юнцах. И эти
два конца будут двумя
концами M -поверхности,
иди
поверхности ленты M , биуса,
двусторонней плоскости,
которая изображена здесь
на доске. Образ ленты
Мебиуса неожиданно очень
плодотворен для того,
чтобы

сравнительно кратко дать
все то необъятное
содержание, которое я
должен был
бы изложить в моих
лекциях. Итак,
проявление распято на
двух концах ленты
М,,биуса и синтез здесь
двойк: наверху в
некотором пункте
движения по
поверхности ленты он
материально тавтологичен
(я ввожу тем самым
тему

материальных тавтологий,
или тавтологий
существования и понимания
у Канта,
или нелогических
тавтологий), а внизу
первообразен. Я
нарисовал систему
координат с тремя осями,
которая дает некоторый
объем. Зададим такой
вопрос:

что рассматривает Кант?
Ответ на него должен
поставить для вас на
определенное место
проблему существования, о

которой я начал говорить.

С самого начала вопрос о познаваемых вещах стоит для Канта с дополнением какого-то другого акцента (аккорда, тона), который не всегда замечен. Вот, я изобразил оси координат. И здесь можно сказать, что точки на этих трех осях дают нам с трех разных сторон в полном виде любое образование знания. Одна ось координат – это, скажем, физические события в мире, приходящие во

взаимодействие в какой-
то точке с нашим
чувственным
отражательным
устройством. И есть,
существуют какие-то
физические состояния или
действия
мира, и они падают на
другую ось, где даны
чувственные,
эмпирические
состояния аппарата
отражения. Но есть еще
третья ось, где у вас
имеются

идеальные вневременные
и внепространственные
сущности. Мыслительные
содержания идеального
характера, типа понятий
"окружность",
"треугольник",
"идеальные логико-
математические или
физико-математические
объекты",
"идеальные абстрактные
объекты". И некоторая
точка, являющаяся
нашим
реальным знанием,
одновременно прикасается

ко всем этим трем
координатам. То
есть в любом нашем
действительном знании
есть одновременно что-
то от
идеальных, вневременных
и внепространственных
сущностей, или
идеальных
мыслительных содержаний,
что-то от возможностей
состояния нашего, а не
какого-нибудь другого
аппарата отражения
чувственно-психического
устройства

и что-то от реального, в
смысле физической
реальности, с которой
соотнесено
это образование. Можно
употребить в этой связи
фигурирующее у
некоторых
философов XX века,
особенно у так называемых
неорационалистов, понятие
трех
миров - какое-то одно
образование прикасается
одновременно в каждый
момент к

тому, что проецируется на точку из трех осей координат. Оно прикреплено к трем осям – оси физического мира, оси состояния аппарата и оси идеальных сущностей. В этом смысле само реальное образование знания есть нечто данное нам в объеме, задаваемом этими тремя осями.

Но у Канта параллельно идет один аккорд, указание на который проскакивает

в разных местах его сочинений. С самого начала он имеет в виду нечто, что впоследствии чаще всего называет способностью суждения, в отличие от рассудка, разума и чувственности. Эту способность он то ставит в привилегированную связь с трансцендентальной апперцепцией, то говорит, что способность суждения подводит все явления

под разум и,
соответственно,
является способностью
подводить нечто под
имеющиеся законы. Само
то, что
некоторый частный случай
мы можем увидеть как
частный случай какого-
то
закона, есть еще один
акт, не являющийся
просто содержанием
закона.

Существует содержание
закона, а еще мы каким-то

актом видим, что вот
этот
частный случай является
частным случаем закона. И
это видение для Канта
равнозначно тому, что мы
способны судить. А люди,
которые не могут видеть
законы в этих частных
случаях, не способны
судить, иди, в
просторечии, они
просто глупые. Мы видам,
что под способностью
суждения Кант понимает
далее

неразложимую способность,
являющуюся последним
аргументом. Ведь мы
далее
констатации того, что
человек глуп, уже не идем;
сам факт употребления
слова
"глупость" говорит о том,
что мы далее ничего не
объясняем, не доказываем –
глуп человек... Так
вот, ученое название
глупости – это
отсутствие
способности суждения. И,
следовательно, ученое

название ума –
способность
суждения. Однако в других
случаях Кант говорит, что
есть еще способность
суждения в особом
варианте. В области
эстетики и телеологии
есть случаи
способности суждения,
когда частный случай
подводится под
несуществующий
закон.

Я не буду вдаваться в
эту тему, просто замечу,
что в разных местах у

Канта выскакивает один и тот же термин, который кажется нам
необязательным,
потому что если мы не философствуем или философствуем плохо, то оказываемся
очень психологичными в наших восприятиях. Мы проецируем все на некоторую таблицу наших способностей как психологических существ. Тем более, что
в

психологии фигурирует
термин "способность". И мы
проскакиваем: глуп,
умен,
способность суждения...
Нам кажется это
необязательным
аргументом, мы
останавливаемся на
психологической
понятности. Но это
самое опасное -
останавливаться на видимой
понятности, тем самым мы
сразу психологически
замыкаем понимание. И
конечно, непонятное в

этом смысле было бы
плодотворней, чем
понятное. Непонятное не
дает нам
остановиться... Вы
видите, что тема
способности суждения
фигурирует в самых разных,
неожиданных
смыслах. Чувствуется, что
Кант признает за этой
способностью какую-то
привилегию. Она есть как
бы средостение всех других
способностей, отдельно
невыделяемое и
неанализируемое. А если

рассматривать отдельно, то
становится
совершенно непонятно. Речь
идет, как я уже сказал, о
способности подводить
частные случаи под
несуществующие законы,
под законы, которые
еще
установятся тем, что мы
подводим частные случаи
под законы. Причем это
такие
законы, которые мы не
можем реально
приписывать миру, и
поэтому здесь

фигурирует термин "еще не существующие". Например, в телеологии, говоря о цели, мы не говорим об этом в реальном смысле. Я напоминаю вам кантонскую тему "как если бы". Понятие цели организует и руководит нашим познанием, но не является утверждением, что в природных процессах есть цели и ориентация на них. Цели мы должны видеть, но видение цели не есть утверждение цели.

Помните, я говорил о координации в отличие от субординации и приводил термин "гениальность" в применении к некоторым упорядоченным объектам, когда упорядоченность не совпадает с содержанием тех законов, которые мы высказываем в состоянии упорядоченности. Я говорил, что существуют некоторые условия формулировки законов, состоящие в том,

что мы сами должны
находиться
в некотором упорядоченном
состоянии, чтобы быть
способными формулировать
упорядоченности в мире.
Наше восприятие предмета
уникально, потому что
из
всех возможных
конфигураций точки
пересечения воздействий,
скажем,
магнитофона, стоящего
сейчас передо мной на
столе, на мою
чувственную

систему я выбрал одну-единственную. Но для того, чтобы это была одна-единственная конфигурация - скоординировалось очень многое и в позициях, и в элементах, находящихся в этих позициях моего чувственного оптического устройства. Аккомодированное зрение - это продукт очень сложного, ушедшего в невидимое процесса. Если

представить себе, что
это
нужно сделать сознательно,
скоординировать все это,
эксплицировать все шаги
и все связки шагов, то это
и будет равносильно
тому, что Кант
называет
гениальностью. Каждое наше
отдельное восприятие было
бы актом гениальности.
И наоборот, мы можем
представить себе такие
упорядоченности, которые
являются в мире продуктами
гениальности, имея в виду

эту особую сферу, или
особый срез,
упорядоченности.

Представьте себе, что
мы имеем оптическую
теорию и в этой теории мы
рассматриваем систему линз
и систему отражений.

Существует чудовищное
множество позиций, которые
может занимать
рассеянный

преломляющийся свет, и
почти невообразимое число
предметов, которые мы
могли

бы привлекать для
сравнения в нашей попытке
понять происходящее
движение

света, его отражения и так
далее. Но есть здесь один
существенный момент:

все эти бесчисленные
сравниваемые предметы
получают наложение
некоторой

конечности, которую,
однако, нельзя
изобрести самому, ее
нужно знать.

Посмотрите, например, как
меняется, или

организуется,
исследование, если я
знаю, что это глаз. Ведь
знание того, что это глаз,
невыводимо ни из какой
системы линз и не
содержится в ней.
Представьте себе два
различных
исследования: одно, когда
я не знаю, что это глаз, и
просто строю физическую
теорию преломления,
рассеяния лучей и
сравниваю с этими
предметами, с

другими предметами, с
третьими, с сотыми, – а
другое дело, если я знаю,
что

это глаз для того, чтобы
видеть. Это и есть телос.
Если я знаю, что это для
того, чтобы видеть, это
будет совсем другое
исследование. Тут мы имеем
дело

с разновидностью того, что
Кант называет априорным.
В данном случае на
уровне целевых идей.

Или представьте себе
наблюдателя, который,

пронзая нашу голову,
видит
устройство нашего
зрительного аппарата и
образы, которые
проецируются на
какой-то экран и
представляют собой
физически простые
продукты преломления
света через определенные
субстанции. Он начнет
анализировать свойства
света,
свойства этих субстанций,
преломление лучей, углы
преломления и так далее. И

Одного он не будет знать —
что это глаз. Ибо
знать об этом он
должен
дополнительно ко всему.
Знание глаза, глаз как
предмет знания содержат
в
себе множество
согласованных законов. Не
случайно Кант все время
приводит
пример некоторого
артефакта (каким является
и глаз), вроде
треугольника или

окружности. Он показывает, сколько законов содержит окружность. Мы можем бесконечно открывать все новые и новые свойства этой фигуры, но все они

будут согласованы между собой – будут выражаться в числовых законах или геометрических законах.

Каким образом эта конфигурация содержит в себе такое

множество согласованных – пока не известных, но уже согласованных – законов?

Между случаем

окружности и случаем глаза
есть некоторая аналогия.

Держа

на дальнем фоне нашего
следящего за

рассуждением сознания

эти примеры,

поставим один простой

вопрос, возвращающий нас

к силе суждения. Я

уже

приводил примеры,

относящиеся к силе

суждения, разъясняя

процедуру

подведения частных явлений
под несуществующие законы.
Так вот, я говорил,
что единица знания дана
нам в объеме трех
координатных осей. Единица
знания
прилегает, с одной
стороны, к идеальным
сущностям, с другой
стороны, к
состоянию нашего
чувственного аппарата, с
третьей стороны, она
содержит в
себе что-то от
физических воздействий.

Правда, об этих
физических
воздействиях, не имея
третьей точки, с которой
можно посмотреть, мы, в
свою
очередь, судим уже в
терминах знания. Здесь у
Канта происходит
странная
вещь. Он все время
сталкивается с тем,
что одна из сторон
реального
образования знания –
идеальные,

внепространственные и
вневременные сущности,
иди законы, обычно
формулируются в
терминах идеальных
мыслительных
содержаний, от которых
осуществляется переход к
частному и этим
переходом
занимается способность
суждения. Увидеть, что это
есть случай закона, очень
трудно. Трудно в том
числе по одной
метафизической причине:
из

интеллектуальных объектов
ничего не вытекает, они
не могут быть основой
никакой дедукции – это
фундаментальный кантонский
принцип. В каком смысле не
вытекает? Я снова обращусь
к вашей нравственной и
духовной ситуации, чтобы
пояснить этот пункт. Речь
идет о том, что очень
просто уловить на
уровне
интуиции, но что
фактически невозможно
выразить. Можно четко
понять, но как

только нам захочется
объяснить, самому себе или
другим, мы этого сделать
не

можем. На одной из лекций
я говорил вам, что мы,
зная, что такое добро,
никогда не можем из этого
знания прийти к тому,
чтобы определить добро
в

конкретной ситуации. Мы
как бы заново должны его
увидеть, и когда мы
его

увидим, оно будет
соответствовать понятию

добра. Но подвести
ситуацию под
закон доброты, тем самым
устанавливая добро в
частных случаях, где
все
чудовищным образом
переплетается, мы не
можем. То, что нам
приходится
объясняться, говорить, что
я на самом деле хороший, а
не плохой, — является
признаком, что понимание
не может состояться,
понимание того, что и как
есть

на самом деле. Ведь на самом деле кто-то прав, кто-то виноват.

Когда мы понимаем, то это означает, что уже понимали. То есть если вы

какой-то ситуации видите то же самое, что и я, - кто прав, кто виноват, -

значит, вы уже понимали, а если не понимали, то уже никогда не поймете.

Подумайте сейчас о себе, о вашем накопленном опыте - действует в вашем опыте

такой закон или не действует. Если вы действительно подумаете, вы убедитесь, что действует. А он имеет забавное следствие, что труд жизни, труд совести и труд ума – каждый раз заново. И тогда установится

интеллигибельным образом то, что мы проделали, и мы увидим связь – то, что мы называли добром, или истиной, или действительным состоянием

дела. Но это post factum. Посредством же одного знания, что такое добро, не привлекая никаких дополнительных вещей, установить, что это – частный случай добра, правоты или частный случай вины – невозможно. Значит, фактически ничто не может избавить нас (и в этом странным образом содержится не физическая и не математическая, а гуманистическая мысль) от труда жизни, от труда

опыта. Говоря "все
заново",

мы имеем в виду какую-то
все время перемещающуюся
от нас вперед точку. Ее
нельзя оставить позади, но
ее нельзя и отложить - не
выполнить в ней то, что
ты призван выполнить. А
призван ты, если сказать
кантовским языком,

увидеть
в частной ситуации, в
частном случае - закон.
Или эту же мысль
можно

выразить так: для того, с чем мы сталкиваемся (я изобразил это трехмерным образованием, задаваемым тремя осями), нам не хватает этих трех измерений.

Мы вынуждены обращаться к какому-то четвертому, при добавлении которого мы могли бы понимать и изображать то, о чем мы говорим и с чем сталкиваемся в жизни, то, как на самом деле устроен мир.

Что же рассматривает
Кант? И чего нам не
хватает для понимания?

Случай
невозможности перехода
ясно говорит нам, что в
трехмерном изображении
не
хватает еще одного
измерения, чтобы это что-
то изобразить и понять.

Дело в
том, что Кант
параллельно с описанием
явлений знания,
нравственных

поступков, эстетических
явлений занимается
проблемой того, что я
буду
называть пространством
выполнения и реализации.
Везде, где ему
приходится
прибегать к термину,
"способность суждения",
указывать на то, что
идеальные
образования не могут быть
основой дедукции. Кант
имеет в виду простую
вещь.

Что есть, скажем, разница
между двумя вещами,
которую мы не
замечаем: в
математике есть число пять
и есть величина пять в
физике, когда мы измерили
и установили что-то в
каких-то единицах
измерения. А есть, по
Канту, еще и
Другое - есть сам факт,
что я мыслю пять, что
мысль "пять", когда
она
выражена, есть мысль
"пять", содержащая в себе

число. Но мысль "пять"
есть
выполненная и
реализованная мысль. Пять
установлено по отношению к
чему-то.

Так же, например, как я
могу сказать, что есть
суждение "вот здесь на
столе
стоит магнитофон", которое
имеет определенную
логическую структуру. И
есть
то же самое, но как
выполненная и

реализованная мысль по отношению к этому же. На этом столе стоит магнитофон. Есть содержание мысли, а есть случившееся состояние, в котором это содержание выполнено и реализовалось в качестве мысли.

Вот что имеет в виду Кант, когда оперирует термином "способность суждения". И вот почему я стал говорить о

пространстве выполнения
и
реализации. В этом
выполнении и реализации
мысли есть основание
того, что
случается нечто,
несводимое к содержанию
высказанного, – когда
мысль
случилась. Здесь мы имеем
как раз те упорядоченные
объекты, стороной которых
мы являемся в качестве
высказывающих и
реализующих эту мысль. В
применении к

этой мысли, как
случающейся в некотором
пространстве
выполнения и
реализации, в каком-то
четвертом измерении, для
нас как раз и
высвечиваются
реальные метафизические
проблемы в сгущенном и
связном виде. Те
проблемы,
которые мы до сих пор
рассматривали.
Непреднамеренная
гениальность, или

непреднамеренная
координация, есть
нечто, существующее
именно в этом
измерении. Связи, которыми
в этом случае задается
существующее, называются
связями гармонии, целого,
телоса. Это тот срез, в
котором работает знание,
что это глаз. Здесь
очерчивается весь объем
нужных и возможных для
сопоставления объектов.
Без этого сравниваемых
объектов может быть

бесконечное число и у нас не будет остановки, когда мы могли бы сказать, что множество объектов для описания акта зрения, вернее, преломления лучей в каких-то средах, дано полностью, что объем объектов исчерпан.

Чтобы развернуть мысль, приведу здесь еще такой пример. Я беру бумагу, рисую какую-то форму спирали и рассматриваю математические свойства этой

формы, или фигуры. Но я хотел бы обратить внимание на сам акт рисования данной фигуры. Те математические свойства, которые я устанавливаю, будут задаваться соотношениями между точками спирали. Точки эти связаны какими-то уравнениями, пропорциями. В этом смысле все точки однородны, они неотличимы одна от другой, в том числе и та, в которой я

остановил рисование
спирали.

Содержательно ни одна из
них не имеет привилегии по
сравнению с другими. И
ни одна не содержит в себе
основания для того, чтобы
я остановился на ней.

Основания остановки лежат
вне этого – просто у меня
конечный лист бумаги, и
я могу подставить другой и
продолжить рисование,
мне может понадобиться
бесконечное число листов
бумаги и бесконечное

количество чернил. А
теперь я
возьму другой лист бумаги
и нарисую форму какой-
нибудь раковины улитки.

Это
живая форма. Она росла, но
она остановилась. Почему
остановилась? Если мы
рассматриваем
математическую спираль, то
этот вопрос не возникает,
там все
дело лишь в соотношении,
которое связывает
однородные точки,
которые мы

можем обнаружить анализом. Но живая форма конечна – животное крутило свою раковину по спирали и остановилось.

В этой связи я хотел бы напомнить вам один пассаж, имевший место в истории философии. В предисловии к "Феноменологии духа" у Гегеля есть очень странное рассуждение. Он говорит, что геометрическое доказательство

отличается от философского тем, что оно как некоторое построение совершенно чуждо самому содержанию, не является формой его движения. Например, остановка черчения совершенно чужда содержанию, она произвольна, потому что конечен лист бумаги, да и для соотношения точек неважно, где я остановился.

Я могу сделать три оборота спирали, а не четыре и не пять, остальные можно

допустить, предположить,
их вовсе не
обязательно рисовать.

Но Гегель
говорит, что существуют
какие-то содержания, формы
которых есть способ их
собственного движения, -
как бы предметы, сами
себя доказующие. Есть
доказательства,
совершенно внешние
предметам, а есть
доказательство
предметом самого себя как
форма движения его

содержания. Помните, я
говорил,
что основания для видимых
мною вещей идут в
бесконечность, для
одного
основания есть другое
основание и так далее,
но в каждый данный
момент
существует особый акт, в
котором должны быть
основания остановки – "Что
мне
подумать?" Это остановка
выполнения формы. Не

только выполнения самой
мысли,
но формы, а она
конфигурация цельная,
замкнутая, живая форма.
И здесь
сконцентрированы все
метафизические проблемы
координирования,
согласования
многообразных законов.
Ведь сколько бы
законов для окружности
я ни
установил, они будут
согласны между собой и ни

один последующий не
разрушит
предшествующий. В случае
глаза то же самое. Глаз -
это просто название для
некоторой свершившейся
скоординированности всех
взаимосвязей, элементов и
их
законов. Они ведь
скоординированы не по
содержанию, по
содержанию они
разнородны - есть
законы света, есть
законы среды, в
которой свет

преломляется. Но я вижу,
то есть все это существует
для того, чтобы я видел.

В пространстве
выполнения и реализации
мысли скрываются какие-то
формы.

Заметьте, снова проблема
формы, именно та
проблема, с которой
Кант и

начинал, заимствуя ее у
Юма. Он получил ее от Юма
в литературной форме, хотя
в действительности это
проблема другого

мыслителя - Декарта.
Какая это
проблема? Если мы
оказались в ситуации
тождества, то есть
случилась
подуманная мысль (число
пять есть мысль, но
существует она же, но
подуманная
- установлено, что это
пять), значит, она должна
быть скоординирована на
каком-то пространстве
выполнения и реализации,
должно быть
скоординировано

множество разных вещей и
притом скоординировано во
времени. В каком времени,
в каком пространстве?

Здесь как раз и
высовывается и приводит
нас в
замешательство принцип
дискретности, декартовский
принцип, который гласит,
что мысль не есть нечто
вне времени – она во
времени, правда лишь в
том
смысле, что мы должны
какое-то время пребывать

В МЫСЛИ.

Фундаментальной
проблемой для Декарта была
разрывность,
дискретность, отсутствие
перехода
между моментами
жизненного времени.

Время бралось им не
в строго
математическом смысле
слова, где оно гомогенно и
различные моменты
времени
не имеют один перед другим
привилегии. Декарт имел
в виду содержательные

моменты, и говорил так: из
момента "сейчас", из
содержания не вытекает
его
существование в другой,
последующий момент
времени. Сравните это
со
спиралью. Из этой точки
спирали не вытекает, что я
остановлюсь здесь. Даже
если я улитку
рассматриваю как чисто
математическую фигуру,
которую я
воспроизвожу на листе
бумаги и относительно

точек которой доказываю
какие-то
теоремы, то вот эта
точка, где форма
завершена, не вытекает
из
предшествующей.
Предшествующая форме точка
предшествовала во
времени. То,
что я здесь, не
обеспечивает того, что я
буду в следующий момент -
в мысли.
И если я начал движение
мысли, то из

предшествующего пункта
этого движения
не вытекает тот, к
которому я приду. Нельзя
иметь мысль хотением
мысли.

Нельзя хотеть подумать и
подумать. Таким же
образом, нельзя
волноваться
перед лицом волнующего.
Если случается волнение,
которое мы ценим, то
оно
случается не потому, что
мы его ценим или хотим
заволноваться. Оно есть

продукт каких-то других отношений. И каждый раз заново. Здесь и прослеживается фундаментальная дискретность, из-за чего должно существовать особое пространство реализации и выполнения.

Символом такой фундаментальной дискретности является в том числе традиционный философский символ смерти. Имеется в виду не физический акт

смерти, а символ,
указывающий на разрыв. Я
начал мысль, раскрыл ее и
могу по
дороге умереть. И никакая
дедукция не совершится, из
этого начала никогда не
будет получено то, к чему
оно вело. Поэтому мы
говорим, что наше знание,
да
и сама наша жизнь
существуют в каком-то
четвертом измерении, в
модусе, когда
то, в чем мы участвуем,
растет в этом независимом

измерении как живое. И мы применяем термины "целостность", "замкнутость телосом", "координированность". Они указывают на особый способ жизни, на то, что в этом измерении что-то живет по другим законам. Здесь, например, не происходит смерти, то есть напряжение, которое держит координацию

многообразных частей,
остается на своем уровне.
В другом модусе другие
законы жизни. В
реальном, иди
эмпирическом, модусе те
же самые вещи
являются, например,
продуктом гомогенного
механического
повторения,
воспроизводством
гомогенных механических
элементов. Моя
остановка здесь
произвольна и не вытекает
из привилегии некоторого

содержания точки – по содержанию они гомогенны. И в этом смысле акт остановки всегда внешен.

Поэтому у Канта всегда есть сознание какой-то другой жизни (его не может не быть, поскольку Кант метафизик, философ; если нет этого сознания, то нет философии и нет философа), сознание других законов – законов жизни, по

которым живут некоторые
образования. Но если я
участвую в их жизни,
то
только на какие-то
мгновения - только
мгновенно я могу
участвовать в том,
что даже не подразделяется
во времени, что живет
вечно и бессмертно. Если
я
в какие-то мгновения
живу, то во мне
есть выполнившаяся
мысль,

завершившаяся, замкнувшая
себя форма, индивидуальная
конфигурация. В этом
смысле четвертого
измерения, или среза. Кант
говорит и об индивидуе. Он
ясно
понимает, что нельзя быть
философом, не задавая себе
этой загадки – загадки
рождения (в метафизическом
смысле слова), загадки
смерти и бессмертия. Он
говорил, что если мы
когда-нибудь ответим на
вопрос (на который,
как он

полагал, мы никогда не
ответим, – и, очевидно, мы
действительно не ответим),
каким образом душа
занимает место в
пространстве, то, может
быть, мы сможем
ответить на вопрос о
рождении, о смерти
бессмертии.

Вопрос о рождении
задается, когда мы
определились с нашей душой
еще и в
этом пространстве
выполнения и

реализации, в
дополнительном измерении
индивидов, в автохтонии. В
это измерение и вторгается
то, за что зацепилась
мысль Канта. И тогда
наконец вещи, которые он
открыл, приобрели для
него
такую ясность, что их
можно было излагать –
появился аппарат для
их
изложения, экспликации.
Очевидно, у знания и
понимания как событий есть
своя

топология. Одно дело –
знание как содержание,
другое – знание как
событие. И
хотя Кант никогда не
говорит о них отдельно,
иначе нельзя понять то,
что
называется у него
трансцендентальной
apperцепцией, или
трансцендентальным Я,
или абсолютным субъектом,
абсолютным Я. Ясность
приобрелась Кантом на
этом

вторгшемся представлении
Я. Для него Я оказалось
таким случаем, или
случаем
такого представления,
которое неотличимо от
существования. В
представлении
"Я мыслю" мысль есть
одновременно и
существование.
Существование Я,
эмпирически для нас
проявившееся. Это случай
единства разнородных
явлений,

разнородных представлений
– Я как логической
личности и Я,
эмпирически
проявившегося,
предполагающего
эмпирическое
существование.

Единственный
случай, когда при всей
этой разнородности между
ними нет ничего, что
я
помещал бы внутри
интервала, очерченного Я
и существованием. Иди,
иначе

говоря, между Я и
"существую" нет интервала,
хотя они разнородны, и
вместе с
тем нет принципиальной
неясности первых
основания, которая есть
во всех
других случаях. Во всех
других случаях мы из
действительности чего-то
не
можем вывести его
возможность.
Действительность чего-
то есть

действительность мысли. А вывести из мысли еще и такое существование, на основе которого эта мысль могла бы порождаться или из этой мысли вытекать, мы не можем. Кант с самого начала исходил из несводимости бытия к мышлению.

Это для него первично. Но с этим нужно разобраться, это нужно было понять. Разобраться же с этим, как вы видите, весьма сложно. Должно возникнуть

понимание взаимоотноформальной
очерченности некоторого Я
и существования, должен
быть наработан материал
размышления о свойствах
событий знания и

понимания,
о том, что нам не хватает
измерения для их
изображения, - и тогда
только все
это замкнется.

Я говорил вам, что в
проблеме оснований мы
как проявления
фактически

отделены от первых сил, не можем их дальше разложить и ясно представить. Но в случае Я не отделены. Это и есть ядро того, что я называл эстезисом, имея в виду эстезис как некий процесс, событие, соединяющее в себе и материю и интеллигибельное, духовное. Событие, являющееся смесью этих двух случаев, есть интеллигибельная материя – когда нечто,

расположившись как
материя,
одновременно не требует
никакого дополнительного
ее понимания, а само
является пониманием. Таким
свойством у Канта
обладают: с одной
стороны,
идеи, с другой –
пространственно-временные
созерцания. Они
определены, а
идеей идей является Я как
идеал разума.

У Канта есть
небольшая работа,

опубликованная в его
рукописном
наследии [Е42], в которой
он ставит вопрос, является
ли опытом то, что мы
мыслим? Иными словами,
является ли само мышление
опытом или нет?

Странный,
казалось бы, вопрос. Или
можно спросить так:
является ли эмпирическим
опытом
мысли тот факт, что я
мыслю? Является ли акт
мышления эмпирическим
опытом

мышления? Нам кажется
само собой
разумеющимся, что акт
мысли есть
эмпирический акт,
независимо от того, о чем
мысль – об
эмпирическом или
идеальном. Сам акт
независимо от
содержания –
теоретическое оно или
эмпирическое – есть,
казалось бы,
эмпирический акт,
есть событие,

выполняемое какими-то
существами и переживаемое
ими. Кант же говорит -
нет.

Его ответ звучит так:
сознание, когда я
осуществляю какой-нибудь
опыт, есть
представление моего
существования в той
мере, в какой оно
определено
эмпирически, то есть во
времени. Но сознание само
по себе не есть нечто
эмпирическое. Если бы оно
было эмпирическим, то

то же самое временное
определение снова должно
было бы быть

представлено как
содержащееся во
временных определениях
моего состояния.

Повторяю: если бы
сознание
(мышление) было
эмпирическим, определенным
сознанием, то мы должны
были бы,
в свою очередь,
приписывать ему
временную
характеристику, которая

содержалась бы в его
содержании как эмпирически
определенном.

Следовательно,
мы должны были бы мыслить
еще одно время, под
которым (а не в
котором)
содержались бы другие
мыслимые времена. (Кстати,
это различие "под -
в"

проходит через всю
критическую философию
Канта.)

Обратим пока внимание
на то, что Кант запрещает

здесь удвоение времени и
мира. Иначе нам нужно было
бы мыслить еще одно время,
кроме того, которое
определяет формальное
условие нашего внутреннего
опыта. Следовательно,
тогда
существовало бы время,
которое протекало бы
одновременно и
параллельно
данному времени, что,
говорит Кант,
невозможно. Тем самым
сознание, в

котором осуществляется
опыт и в котором я
мыслю, есть
трансцендентальное
сознание, а не опыт. Здесь
введена абстракция
сознания вне и помимо
связи
сознания с органами
чувств. Введена
инвариантно по отношению
к различным
мирам, а различные миры
определяются по различию
чувственных
психофизических

устройств, по различию
организации
чувственности.

Абстракция сознания
вводится инвариантно
относительно случайной,
той или иной организации
нашей
чувственности (или
чувственности других
существ). Кант вводит
ее вообще
независимо от случайности
того, что мы наблюдаем
акты выполнения сознания
на

тех носителях, на которых мы их наблюдаем.

В этом способе введения абстракции у Канта запакована тема, которую он называет расширением души. Кант вводит трансцендентальное сознание как какую-то волну расширения души - расширения помимо заданной чувственной организации, поэтому и чувственные продукты в

этом поле он будет
называть
трансцендентальными
продуктами. Пространство и
время не есть просто
свойства
нашей чувственности -
пространство и время как
чистые формы созерцания
есть
трансцендентальные
продукты. Не продукты
нашего частного,
конечного,
случайного устройства, а
продукты, возникающие в
нем от удара этой

расширяющей душу волны,
которая одновременно
захватила низ, то есть
нашу

чувственность, и верх, то
есть топологию событий
знания и понимания.

Наверху

– тавтологии, внизу –
чистые созерцания.

Трансцендентальное

сознание и есть

событие, или процесс,

расширения души,

располагающийся

одновременно, одним

шагом и вверху и внизу,
захватывающий и
связывающий все вещи, но
связывающий
их перевернуто. Почему
перевернуто? Потому что
здесь будет проявляться
то,
что Кант называет
немыслимостями особого
рода, подобными корню
квадратному
из минус два. Казалось бы.
Кант случайно берет эти
примеры, берет их по
логике, которую
восстановить нельзя. Но

это как раз случай "с
толком
сумасшествия" - мы
вполне рационально
оперируем немыслимостями
особого
рода. Вплоть до идей,
созерцательный эквивалент
которых отсутствует.
Идеи
будут мнимыми фокусами,
но фокусами
расширяющимися,
позволяющими (Кант
пользуется оптической
аналогией) нам видеть и
то, что у нас за спиной.

ЛЕКЦИЯ 11

Я нарисовал на доске ленту Мебиуса. Она представляет собой некую

двустороннюю поверхность. Это изображение имеет отношение к сути дела, и оно

будет помогать моему изложению. Я буду рассматривать сейчас, какие свойства

Кант приписывает тому, что я называл состоянием. И вот те свойства, которые

Кант приписывает
состояниям, могут быть
описаны, наглядно
представлены как
движение точки по
некоторой поверхности
Мебиуса. В этой же
связи Кант
говорил о сфере действия.
Он писал в "Пролегоменах",
что все проходит через
круг, потому что все
должно проходить постоянно
через одни и те же
точки.

Поэтому метафора, которой
я пользуюсь, заложена в

самом кантовском тексте.

Попытаемся представить себе поверхность всех сознательных явлений, или

поверхность, на которой все сознательные явления движутся и представлены в

качестве состояний. И эта поверхность будет поверхностью некоторой сферы.

Что там внутри сферы – об этом мы пока говорить не будем. Пока мы говорим о

сфере действия того, что Кант называл монадами, или индивидуальными точками, которые нельзя представлять наглядно в виде маленьких тел.

Свойства их мы представим в виде свойств движения некоторой точки или в качестве пространства реализации и выполнения процессов, знаний и представлений как событий. Напомню, что в слове "событие"

заложена, имплицирована
феноменологическая
абстракция, или
феноменологический
сдвиг, который
позволяет нам, кроме
содержания сознательных
явлений, видеть их еще
каким-то
образом, прежде всего со
стороны существования.
Одно дело - содержание,
а
другое - оно же как
существующее, оно же как
событие. Или как
процесс в

пространстве выполнения и реализации мыслительных актов. Это пространство и есть пространство объективации.

Следовательно, М-поверхность описывает своими свойствами движения, или акты, объективации – такие мыслительные, или сознательные, содержания, которые мы можем отделить от субъекта и объективировать как происходящие в мире

независимо от психики
и

субъективности субъекта.

Как ни покажется это
странным, но Кант,
которому

приписывается сведение
всего к субъективности,
сведение субъекта к
заранее

заданным рамкам
субъективности, в
действительности был занят
прямо обратной
проблемой. Каково то
пространство, какова сфера

действия, в которой мы
можем

говорить о чем-то как
происходящем в мире? Ибо
это что-то, о чем мы
говорим

как о происходящем в мире,
всегда есть содержание
нашего сознания. На каких
правах и основаниях мы
говорим о каких-то
содержаниях, что они есть
картина,
или образ, или
представление
происходящего в мире,
происходящего объективно?

Теперь я использую свой рисунок. Я говорил вам в прошлый раз, что существует некая точка или акт замыкания поверхности – в этой точке и в этом акте замыкания поверхности (на которой происходит некоторое движение, на которой мы представляем происходящее) совершается акт замыкания расширения. Это связано с кантовской темой расширения души.

Сформулирую кратко свой тезис: вместе с актом, каким мы определяемся в

мире, определяется и мир;
мы

определились и
установились в мире,
но вместе с этим
актом нашего

установления в мире
устанавливается или
доопределяется и мир. Акт,
каким мы

определяемся в мире,
эстезисен, и
определенность мира
эстезисна, или
расширительна. Эта
определенность не

дается чувственностью,
не дается
понятием. Если
внимательно следить
за тем, как
внутренние темы
разворачиваются и
варьируются в мышлении
Канта, то мы увидим, что
само это
мелькание слов
"определенность",
"полнота" говорит о
следующем: что
кантовская проблема в
действительности

начинается с понимания
того, что мир
по понятию не определен и
что никакие понятия как
таковые не дают полного
описания. Понятия как
некоторые аналитические
содержания, которые можно
было
бы эксплицировать,
которые фиксируют в
себе некоторые
идеальные
внепространственные и
вневременные сущности, -
они не описывают мир
так,

чтобы в этом описании он
был определившимся или
полно описанным. Уже в
понятии физических сил
Кант наталкивается на
простую вещь. Оказывается,
что
рассмотрение физических
сил, действующих в
Солнечной системе,
обладает одним
недостатком: содержание
этих понятий недостаточно
полно для того, чтобы
описываемые процессы
имели определенность.

Иначе говоря,
имеющихся
физических сил – при
условии громадных
космических расстояний и
пустот между
агентами – недостаточно,
невозможно ими объяснить
факт совместного действия
этих агентов. Например,
факт общего движения
планет по каким-то
идеальным
геометрическим траекториям
и фигурам не может
быть полностью дан той

совокупностью понятий,
которые фиксируются в
физических законах.

И здесь появляется
кантовская тема первых
оснований различия
сторон в
пространстве. Это тема
левого и правого, или, в
широком смысле,
асимметрии.

Есть понятие руки, но,
имея это понятие
определенной фигуры,
никоим образом
нельзя определить и
полностью описать событие

"рука в мире". Рука всегда
или

правая, или левая.

Понятийное же описание
руки, или события "рука в
мире",

строится экспликацией
внешних отношений, и такое
понятие опишет правую
руку

так же, как оно опишет
левую. Факт различия
правого и левого, который
дается

нам чувственностью,
невыводим из этого

понятия. Последнее не
задает
полностью содержания
события, и нам нужно
каждый раз что-то
откуда-то
добавлять, и это
добавляемое не черпается
из самого понятия. Нельзя
наложить
правую руку на левую. То
же самое относится к
отражению право-левых
фигур в
зеркалах, где они меняются
местами. К тому же понятия
как языковые формы,

содержащие в себе
идеальные

внепространственные и
вневременные сущности,
обладают одним интересным
свойством, на которое
Кант обращал
специальное
внимание. Эта проблема
подспудно проявляется у
Канта в тех местах, где
у
него выскакивают термины
"единичность", "индивид",
где он говорит о различии
между этой окружностью и
окружностью вообще.

Скажем, термин "эта окружность"

всегда применяется к нарисованной окружности, той окружности, ною. рая дана

фигурным синтезом. Хотя во этой, то есть по единичной окружности в действительности мы мыслим не о ней, а о понятии окружности. Но тогда возникает вопрос – зачем нужна эта окружность, для чего мы должны ее рисовать? Окружностей много, но понятие

окружности одно. Кант акцентирует именно эту несчетность понятий. Понятие "пять" одно, хотя оно во множестве голов. Более того, понятия окружности или пяти имеют какое-то ноуменальное содержание – по той простой причине, что собственно интеллектуальная, или логическая, часть понятия не есть продукт сравнения, обобщения свойств и

фиксации этого обобщения
в терминах. Понятие
окружности есть
идеальный
объект, единственный и
не имеющий предмета, с
которым мы могли бы
сравнивать. Повторяю,
число пять, окружность,
треугольник и тому
подобное –
эта единственные объекты.
Единственный объект
распростерт на множестве
его
выполнении и повторений в
мыслительных актах.

Мыслительные же акты –
это

рассмотрение множества
треугольников, окружностей
и извлечение каких-то их
общих свойств

посредством сравнения.

Но ведь мы не можем
сказать о

единственном объекте,

что он получен

посредством сравнения,
поскольку

сравнивать его не с чем,

он один. Окружность как

понятие или как

идеальная

мыслительная сущность - одна. Число пять одно, то есть несчетно. И будучи несчетным, оно не может быть предметом и продуктом сравнения.

Значит, Кант говорит о том, что понятиями мир не задан, хотя он описывается именно в этих понятиях - мир описывается понятиями, являющимися терминами физического закона, задающего взаимосвязь явлений.

Вместе с тем

понятие в полной
определенности, или в
полном описании, не
задает того, о
чем оно говорит. Тогда – и
это с точки зрения Канта
самое главное – мы
лишаемся возможности
соотносить понятия с
опытом. А это
абсолютное
требование для Канта.
Представьте себе, что
отношение между
понятием и
соответствующим ему
предметом, на котором мы

это понятие разрешаем, то
есть
даем ему наглядный
эквивалент, даем наглядную
модель на чувственных
данных,
– аналогично соотношению
между рукой и точкой, в
которой рука конструирует
с
тем, чему она принадлежит,
то есть с телом. В этой
анalogии виден зачаток,
или ядро, того, что я
называл геометрической
анalogией у Канта. В
сознании

Канта отношение понятия и действительности, понятий и предметов, понятий и созерцаний такое, чтобы всегда было возможно заменить понятие созерцанием, выполнить понятие in concreto. Кант употребляет термины "выполнить", "реализовать", и это очень интересный ход – всегда должна быть возможность выполнить, реализовать понятие в смысле замены

понятия каким-то
предметом,
что одновременно означает
разрешить понятие на
предмете. Это
аналогично
отношению, встречающемуся
в геометрии. Например, вы
берете левонаправленный
винт, у вас есть понятие
винта, и вы берете гайку,
у вас есть понятие гайки.
И левонаправленный винт
вы пытаетесь вкрутить
в эту гайку. У вас
не

получится конгруэнции,
если они направлены в
отношении правого и
левого

различно, а в понятии не
содержится описание того,
что случится. В этом
смысле данное событие –
наложение или
неналожение винта и
гайки – не
определено полностью. Это
и есть то, что я называл
геометрической аналогией,
которая стада движущей
причиной раскручивания

мысли Канта,
расставившей
элементы мысли Канта в тех
видимых местах, на
которых мы их
наблюдаем в
тексте. Это та внутренняя
машина, которая
разместила все термины,
слова,
ходы движения мысли на тех
местах, где мы их видим.

С другой стороны – и к
этому я хотел перейти,
– мир не только не
определен по понятию, мир
не определен и во

восприятию. Мир не
определен по
восприятию даже в рамках
божественного сознания,
потому что божественное
сознание по определению
(а ему всегда
приписывается
интеллектуальная
интуиция) имело бы только
одно восприятие предмета.
Божественное сознание не
нуждается в множестве
восприятия, между или
внутри которых можно
было бы

произвести сравнение и
извлечение содержания
восприятия. Если бы было
одно
восприятие, то мы все
равно оказались бы в
условиях неопределенного
мира,
поскольку Бог не мог бы
отличать восприятие как
проявление самого себя
от
объекта восприятия.
Значит, в рамках
восприятия, если под
восприятием

понимать состояние
некоторой физической или
физико-психической
организации,
называемой чувствами, мы
тоже оказываемся не
определены. Оказывается,
что
восприятием мы тоже не
доопределяем мир.
Процессы мира, события
мира
ускользают от нас. Более
того, так называемые
восприятия есть
состояния

некоторого физического
или физико-
психического аппарата.

Тот
физико-психический
аппарат, который нам
известен и состояния
которого мы
знаем - а именно
человеческий аппарат, -
других созерцаний, как
говорит
Кант, не знает: мы не
можем представить себе
созерцание червя,
марсианина и

так далее. Это и есть
состояния, которые, с
точки зрения Канта, не
определены даже в том
смысле, что они вообще
физически описаны быть
не
могут. Мы, в качестве
чувствующих состояния,
таковы, что мы находимся
внутри
них и, по Канту,
оказываемся как в
тюрьме, проецируя из
чувственного
состояния ту пленку и
тот экран, которым это

чувственное состояние
отгораживает от нас мир и
закрывает его.

В каком-то смысле можно
сказать то, что уловить
это объективным образом в
понятиях и в описаниях,
так, чтобы на М-
поверхности было
представлено то,
что происходит в мире, мы
вообще не можем. Имея
только цепочку
осознаваний,
в каком смысле мы можем
сказать, что что-то

случилось? Каждый раз
предмет
представлен цепочкой его
осознаваний, в том числе
той последовательностью,
которая была проблемой
для Юма: означает ли
"после" – "потому
что",
причинную связь? Если
мы как гомункулусы,
как некоторые
маленькие
чувствующие существа
находимся внутри
чувствующего состояния
(а это есть

наше представление
чувственности), то каким
образом в каком-либо
предмете, в
котором, в свою очередь,
есть раздражительность,
или чувственность, мы
вообще можем угадать или
представить себе такое
состояние? Существует
ли
какая-то контролируемая
операция, посредством
которой мы можем
поместить
себя внутри некоторого
живого чувствующего

состояния и изнутри
него
посмотреть на мир, тем
самым доопределяя его как
событие в мире? В
каком
смысле мы вообще можем
сказать, что что-то
случилось – например, что
я видел
пролетевшую птицу, что
я действительно увидел
кошку? Из содержания
чувственности – если под
чувственностью понимать
эту цепочку осознаний

некоторых состояний
чувственности, или
раздражительности, — мы
вообще не
можем сказать, что нечто
было. Глагол "быть" в
прошедшем времени тоже
означает разновидность
существования. Ведь
бывшее, прошлое
принадлежит
бытию, это модус бытия.
То, что было, нельзя
отменить. В этом смысле
бывшее,
или прошлое, вечно и
неизменно. И в качестве

случившегося мы можем

говорить

только о вечном и

неизменном. Оно

определилось так, что мы

можем сказать –

случилось. А что вечно и

неизменно? Вечна и

неизменна лишь форма

созерцания.

Она вечна и неизменна не

в том смысле, что у

нас есть рамки нашей

чувствительности, которые

вечно и неизменно заданы

Богом или нам прирождены.

Кант все время
предупреждает, что нет
никакой прирожденности!

Однако этого
упорно не замечают,
представляют Канта
априористом, который
приписывает
нашей чувствительности
какие-то заранее заданные,
вечные и неизменные рамки,
скажем условия евклидовой
геометрии, которые якобы
присущи нам и которые мы
все время будем
накладывать на мир. На

самом же деле термины
вечности и
неизменности у Канта
относятся к событиям. К
тому, что случилось и
что
нельзя отменить. Нельзя
бывшее сделать
небывшим. Но о
содержании
чувствительных состояний
нельзя сказать, что они
случились, и тем самым
определиться, были они или
не были. Кант ищет то,
о чем можно было бы

сказать, что оно
случилось, то, что
обладает признаками
вечного и
неизменного, и находит это
под видом форм созерцания.
Формы созерцания – это
низ чистого сознания, его
минимум. Кант определяет
чистые формы созерцания
как чистое сознание
деятельности, например
деятельности
расположения
собственных
пространственно-временных

действий в пространстве и времени.

Сказав "чистое сознание", я тем самым определил свойства той точки, на которой поверхность сцепилась и образовала М-поверхность. Какие свойства имеет эта точка? Во-первых, свойство амплификации, или расширения, какой-то волны, которая усиливает и сразу же располагается на двух концах. Это

одно-усиление, одним
шагом вверх и
вниз. Вниз -

где

пространственно-временные
виды действия в мире, где
сознание действия есть
форма созерцания, и наверх
- где есть некий
абстрактный и
непрерывный
континуум сознания. Во-
вторых, это замыкание
(поверхность Мебиуса
замкнута,
но бесконечна) с одним
четким признаком: и

минимум и максимум
здесь
соединены, и то и другое
даны как
непосредственные. Ведь
любое понятие
определяет описываемый им
процесс, только если к
нему прибавляется
некоторое
формальное физическое
событие, имеющее место в
мире, случившееся в
нем
независимо от понятия. То,
что определилось во

времени, в некотором "до"
и
"после", - нельзя вывести,
оно должно быть дано.
Случиться и определиться
до
и после. Никакими
понятиями нельзя изобрести
это различие, ни из
каких
событий оно не вытекает;
оно добавляется
самостоятельным образом.
У него
есть один признак: до и
после. Оно может лишь быть
иди не быть.

К тому, что я называл
непосредственностью, я
хочу сейчас добавить
признак
существования в кантовском
смысле.

Непосредственность, или
эстезис, содержит
в себе различительное
понимание, и не чего-то
другого, но самого
себя.

Эстезисное событие нельзя
измыслить, изобрести, его
нельзя извлечь понятиями
из свойств предметов, оно
само иди есть, или нет.

Оно может только быть или не быть, важен факт существования – это содержание действует фактом своего существования, а не самим содержанием. То, что у Канта, да и вообще в философии называется существованием или бытием, относится не к наглядным содержащим иди к логическим идеальным содержавши, а есть термин, фиксирующий

сам факт наличия чего-то.
Существующая чтойность,
совершенно не мыслимая
нами в терминах
содержания. Факт -
есть это или этого
нет - имеет
последствия. Этот факт не
задаваем никаким
мышлением, невыводим из
вето. Так
вот, в каком смысле здесь
есть какое-то
амплифицирующее событие,
расширившее
нашу душу сразу в две
стороны и при этом

замкнувшее поверхность?

На обеих
концах ее, на концах
движения представлено одно
и то же. По какому
признаку?

Прежде всего по признаку
непосредственности.

Тема непосредственности
появляется у Канта на
конце волны движения,
которое в философии было
всегда, - внутреннего
движения, связанного с
осознаваемой в философии
необходимостью иметь

некоторые предельные
понятия.

Как будто в нашем
понимании заложена
потребность считать
само понимание

выполненным,

осуществившимся, если оно
доведено до некоторых
предельных

границ или предельных
понятий. Что это значит?

Например, мы говорим:

А

причина В. А пока не
определено у нас в

предельном смысле по
одной простой
причине: потому что у
самого А есть какая-то
причина С. У С есть
еще
какая-то причина, какое-то
основание. Предельным же
в смысле потребности
.понимания является нечто,
дальше чего нет другого
понятия, за которым
непосредственно стоит как
бы сама реальность
понятия, понимание
которой

дается этим понятием.
Представим себе некоторое
А, за которым ничего
другого
нет – нет следующего
понятия, за ним стоит
сама реальность,
пониманием
которой и является это А.
И понимая это А, мы
понимаем его так, что
не
нуждаемся в этом понимании
в том, чтобы обращаться
еще к чему-то другому.
Кант называет достижение
такого понимания

различительностью. Иначе говоря, приписывает такому стоянию на пределе непосредственную различительность.

Что-то непосредственно различено в том смысле, что не предполагает чего-то, стоящего "за".

Реальность внутри этого непосредственно различена. Эту непосредственную различительность Кант

приписывает форме. И
первый
классический случай
непосредственной
различительности для
Канта есть
пространство и время как
формальные созерцания. Они
есть то, что есть или не
есть, а если есть, то
за ними не стоит
ничего другого. Они
сами
понимательны, иди
различительны. Подобно
некоему физическому
существу,

такому, которое было бы и правым и левым. Оно или есть, или нет. Есть – и различены Правое и левое, различены до и после.

Они суть наши пределы понимания, они не только сами непосредственно или формально различительны, но и все другие понятия разрешаются на этих существах, которые являются как бы чувственными телесными системами отсчета. Это чувственные телесные

образования, как бы
понимающие сами себя,
содержащие понимание, не
требующие
обращения к чему-то
другому вне этих
образований. Они дают
понимание самим
фактам или актам – "есть
или нет".

В эстетической теории
Канта, в первой части
"Критики чистого разума"
дано
представление, которое
гораздо позже, в XX веке

стало пробиваться в
физике,
– а именно представление
не о некоторых идеальных
системах отсчета или об
одной идеальной системе
отсчета, а о некоторых
чувственно наблюдаемых,
телесных системах отсчета.
Итак, непосредственно
предельными, или
формально
различительными, не
имеющими за собой
ничего другого,
являются

пространственно-временные
формы. После них определен
мир, и мы внутри мира
уже всегда после чего-то,
что уже случилось. За
пространственно-
временными
формами, или
представлениями, нет
референта, нет предмета.
У пространства
как формы созерцания,
которая в то же время
является представлением -
в том
смысле, что мы им
понимаем, - нет предмета

вне его самого.

Пространство и
время являются
непосредственными
образованиями, сложными и
в то же время
неразложимыми – здесь
точка остановки
разложения. Эти
образования являются
чувственно-духовными. И
только на их уровне и при
условии их присутствия мы
можем говорить о событиях
в чувственности как об
имевших место –
говорить,

что событие случилось. А
иначе, по содержанию
чувствительного состояния,
мы
даже не можем сказать,
видели мы кошку или
не видели, — там нет
определенности.

Есть еще один предмет,
обладающий признаком
отсутствия референта.
Он
будет располагаться на
другом конце нашей ленты.
Это — Я,
трансцендентальное

Я, или трансцендентальное сознание, или феномен осознания. Сознание, отличное от эмпирического сознания, которое есть просто тень, сопровождающая состояние чувствительности. Если мы говорим о содержаниях, мы говорим только об осознаваемых содержаниях, о содержаниях в той мере, в какой они осознаваемы. Здесь имеются в виду такие осознания,

которые, как говорит Кант, являются трансцендентальными продуктами. А не некоторым экраном, замыкающим внутри себя любое чувствующее состояние в качестве сознательного сопровождения этого же состояния, – как будто мы изнутри чувствуем, изнутри видим, вспоминаем, различаем, реагируем и так далее. Кант, вслед за Декартом, вводит абстракцию

КОГИТАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ: Я
МЫСЛЮ —
я существую. И эта
абстракция есть абстракция
феномена осознания.

Такого
нечто, существование чего
является присутствием
самому себе. Это
присутствие
сознания сознанию, а не
сознание какого-либо
содержания. В этой
абстракции
сознание фиксируется как
не имеющее для себя

референта в мире и в
этом

смысле непосредственно
различительное.

Трансцендентальная
апперцепция есть
непосредственно
различительная форма, вне
ее нет чего-то еще
другого. В этом
смысле нечто, сведенное к
терминам
трансцендентального Я,
есть предельное. И
непосредственное – это
не предельная

абстракция, к которой
мы идем,
накладывая на какой-то
низший мир более высокий
мир, а, на этот высокий
мир
еще какой-то высокий.
Нет. Это такая
абстракция, которая,
одновременно
будучи верхом,
присутствует и внизу.
Потому что чистые
формы созерцания
названы тоже по признаку
сознания, как вовлеченные
в феномен осознания,

где есть "я существую". Я
определился в
пространстве и времени,
но я
существую, то есть я
определился и в
максимуме. Потому что
если формы
созерцания будут
дискретными сознательными
многообразиями, то и со
стороны Я
как трансцендентального
Я они будут
непрерывными
континуальными
образованиями.

Хочу при этом отметить,
что у Канта полностью
отсутствуют рассудочные
представления (которые
существовали и до него, и
после него) о
возвышенных
духовных сферах как о чем-
то, что подчиняется
нашей наглядной
аналогии,
заложенной в терминах
"верх" и "низ". Мы
обычно представляем,
что есть
какая-то материальная,
обыденная, эмпирическая

жизнь, она - "низ", и
наряду
с ней как некая
территория, расположенная
над этим миром, существует
"верх"
- дух. А у Канта
совершенно другое
представление (трудно
проследить, откуда
оно идет, может быть от
Николая Кузанского с
его теорией максимума
и
минимума), оно вообще не
поддается аналогии верх
- низ, не соответствует

наглядному нашему
представлению. Мы должны
совершить над собой
усилие, чтобы
представить нечто,
изнутри захватывающее,
пронизывающее любой
предмет,
представить себе этот
захват элементов изнутри и
втягивание их в движение
по
М-поверхности.

Сейчас я коротко
объясню, почему я все
время употребляю слово
"движение"

для обозначения чего-то,
что движется по этой ленте
Мебиуса. Казалось бы,
то, что в начале, внизу
было дано в одних
терминах, будет
непрерывным и
постепенным образом
переходить в
противоположное.

Поставим, например, в
определенной точке этой
поверхности
ориентированный предмет,
то есть такой,
который нельзя
конгруировать где-то в

иной точке согласно тому же понятию.

Так вот, если мы дадим ему движение по мебиусной поверхности, то

конгруирование произойдет в конце ленты. Значит, дискретные образования, эти

пространственно-временные существа, будут, как выражается Кант, плавно и

непрерывно переходить в нелокальное,

континуальное. В то,
что будет
описываться потом в
терминах разума.
Направленное, или
ориентированное,
переходит в универсальное,
что формулируется уже
в терминах физических
законов, вне зависимости
от случайного различения,
скажем правого и левого,
или привилегии какой-либо
ориентации, или какой-то
еще разнородности. Там
они перестанут быть
предметом, они перейдут

в абсолютное
пространство и
время, которые суть не
предмет, нет таких
предметов. Здесь же они
предмет,
или, как мы говорим,
некоторые существа.

Локальное непрерывно
смыкается с нелокальным,
виртуальным, счетное с
несчетным и так далее. Вы
помните, в эстетике Канта
обоснование математики
идет через указание на
счетность. Схема времени

кладется в основу
алгебры
именно по признаку
счетности – мы можем одни
и , тот же предмет
взять
несколько раз, и это
дает основание для
понятности математики.
Часто
полагают, что Кант
основывает на этом
формальные операции
математики. Нет.
Кант занят только одним
вопросом: могли бы мы

построить такую
математику,
которую сами не понимали
бы? Он говорит не о такой
математике, которую могли
бы построить какие-то
другие существа или же,
случайно, мы сами –
построить
в качестве математики,
или, говоря иначе, того,
что в какой-то системе
отсчета, не в нашей,
виделось бы как
математика, и мы не
могли бы ее

понимать, а следовательно,
понимать ею что-либо
другое, скажем физику
мира.

Но у нас математика,
которую мы понимаем. Как
мы понимаем математику?

Кант
говорит не об основах,
которые единственны для
построения любой
формальной
абстрактной математики, а
о понимаемой математике, о
том, что мы понимаем и
какие ограничения, если
они вообще есть,

накладывает это
понимание на
возможность конструкций.
Так вот, внизу есть
счетность, а наверху
мы
получаем несчетное, то
есть некоторые
представления и понятия,
континуально
распростерты как целые. И
в конце мы начинаем
понимать, приведя в
движение
понятие разума, в каком
смысле понятие фигуры или
понятие руки вообще не

зависит от того, как оно
выполняется человеческим
существом. Само понятие
треугольника или понятие
окружности, другие
понятия, являющиеся
идеальными
предметами, имеют
несчетный характер, они
распростерты одним
актом по
множеству точек, иди,
если угодно, по
множеству голов. То
есть пять,
помысленное пятью людьми,
не упятеряется.

Эти две

непосредственности – на
некотором условном верху и
на некотором

условном низу – обладают
одним общим свойством.

Оно выявляется Кантом
применением слова

"единичность". Я имею в
виду то

словоупотребление, когда
под единичностями Кант
имеет в виду некоторые
индивиды, которые

содержат в
себе многое. Не под собой,
как понятия или общие

термины (вспомните
проблему
объема и содержания в
формальной логике),
которые под себя
подводят
эмпирические многообразия
я фиксируют его в
каком-то общем
свойстве, а
такие, которые в себе
содержат многообразие.
Иди то, что я называл
непосредственной
различительностью. Само
слово
"различительность"

предполагает содержание
многого в одном, в
единичности. Время как
форма
созерцания (так же как
и пространство как
форма созерцания)
является
единичностью, оно само
есть не только форма,
но чистое, единичное
созерцание, которое в себе
содержит многое.

В этом же смысле и
применяя тот же
термин. Кант говорит о
Я. Я

трансцендентальной
апперцепции есть
единичность, говорит
Кант, единичное
представление, то есть
такое, которое содержит в
себе (не под собой)
многое.

Следовательно, Я не есть
понятие, подводящее под
себя многообразие Я,
многих
Я и извлекающее общее, – а
есть существо,
единичность, в себе
содержащая

многое. Просто Я, в
отличие от
пространственной или
временной формы, шире
распростерто. И более
широкая распространность
Я есть амплификация и
расширение всех
проявлений и действий
души внутри этого
очерченного
пространства. Для этого
расширения, которое
всегда больше, чем
любой
предмет. Кант и находит
термин. В итоге в

любом понятии как
продукте
движения по этой
поверхности M , содержится
большее, никогда не
сводимое
целиком к тем предметам,
с которыми данное
понятие или
представление
соотнесено. В каком-то
смысле это есть расширение
в феномене осознания или
в феномене $Я$, когда
единичность захватывает
предмет снизу и вовлекает
его в

свою сферу так, что на
отдельном предмете
выполняется также
далекое,
бесконечно удаленное, но
бесконечно удаленное на
замкнутой поверхности,
заданной двумя
непосредственностями.
Именно к этому
расширению процессов,
которые происходят в
нашей чувственности,
расширению наших
понятий, их
аналитического содержания.
Кант применяет термин

"самоаффекция Я", или,
в

других случаях, он говорит
о действиях рассудка на
чувственность, странных и
непостижимых. То есть мы
расширяемся в результате
самоаффекции Я точно так
же, как чувственность
расширяется в воздействии
на нее рассудка. В

каком
смысле она расширяется? В
том смысле, что то, что
называется пространством и
временем как формами
созерцания, не есть

просто продукты нашего
естественного физического
устройства или
психофизического
устройства, а суть
трансцендентальные
продукты, всегда большие,
чем их содержание,
которое мы
можем черпать только из
нашей чувственности. Они
дополнены топологической
содержательностью самого
сознания.

Кант говорит о том,
что образование формы
созерцания, например

пространства, есть насилие
над нашей чувственностью,
потому что впечатления
продолжают падать в
последовательности, так
же как они падали
на
чувственность любого
животного, а синтез
возвращает и
располагает их по
вертикали к горизонтальной
линии продолжения падения
этих впечатлений на
нашу чувственность. И тем
самым совершается

насилие, которое не
имеет
природного смысла,
бессмысленно по
отношению к природным
процессам, но
целесообразно по отношению
к расширению нашей души.
Кант пишет об этом в
"Критике способности
суждения". На этом уровне
расширительного феномена
Я
Кант и завязывает всю
проблему целесообразности,
или проблему гармоний,
или

согласовании, или единства
вещей, их систематической
связи. Проблема эта
покоится на
парадоксальности,
необъяснимости самого
факта мысли. Мысль – я
уже говорил об этом –
рассматривается нами
как сторона
упорядоченного
объекта. То есть некая
упорядоченность должна
случиться, реально
иметь
место, чтобы мысль
случилась в качестве

стороны или содержания
этой
упорядоченности, в то
время как природные
процессы своим
воздействием на
чувственность не порождают
этого события. Для его
порождения нужны какие-то
дополнительные зависимости
и связи. Все они
располагаются на том
уровне, где
у Канта идет речь о
способности
продуктивного
воображения, когда он

разворачивает
эстетическую,
артистическую,
телеологическую
сторону,
разворачивает проблему
целесообразности, которая
закодирована в вопросе
о
воздействии рассудка, или
самоаффекции Я. Фактически
Я аффицирует само себя
в своей чувственности, и
это дает расширение, а
это расширение является
трансцендентальным
продуктом, и в этом смысле

пространство и время,
которые
мы предполагаем
естественно присущими
человеческим организмам,
не есть
естественные свойства этих
организмов, но есть
продукт, произведенный
в
пространстве самоаффекции
Я. Самоаффекция Я есть
действие внутри меня
на
меня самого некоторого
независимого мира,

который я не могу
сделать
предметом. И отсюда
у Канта вводится
еще одно
определение
трансцендентального
сознания: это такое
сознание, для которого не
может быть
дан никакой предмет. В том
числе и никакое Я в смысле
предмета, то есть Я,
представляющее только
логическую личность. Кант
подчеркивает, что
сознание

есть только форма
сознания. Повторяю:
трансцендентальное
сознание тем
отличается просто от
сознания, что оно не может
быть сделано предметом, -
и
это одновременно есть
свойство бытия, или
существования. Бытие,
или
существование, есть то,
что не может быть, в
свою очередь, сделано
предметом. Оно нами
ухватывается только как

независимая от нас
сила,
девствующая в нас самих
и проявляющаяся в
нас расширением, или
амплификацией, наших
естественных
способностей и наших
естественных
состоянии. Значит, мир
всех возможных миров
действует через
самоаффлекцию,
внутри которой мы, в свою
очередь, не можем еще
одним актом сделать
это

действие предметом,
который был бы предметом в
мире. А все остальное,
мир
нашей опытной науки, то,
что мы получаем в
результате, - всегда
есть
зависимый мир, такой,
каким он может быть для
данного существа,
каким-то
конечным и случайным
образом организованного.
Независимый мир один, мы о
нем

знаем лишь в феномене
формы сознания, но не как
о предмете.

Открытие эстетизиса,
эстетизисного действия,
сделанное Кантом потому,
что он
размышляя над тем, что он
делает и откуда получается
полная определенность
описания, в том числе
физического описания, -
замкнулось на
геометрическую
аналогию, как отношения
правого и левого,
аналогию асимметричных

образований. Кант глубоко
ощущает, что в основе всех
наших оснований – а
основания на уровне
законов всегда выражены
симметриями – лежит
некоторая
фундаментальная асимметрия
жизни и жизненных
явлений. Только
оставляя ее
позади как некоторую
необратимость, мы
получаем возможность
формулировать
обладающие признаком
симметрии физические

законы. Древняя проблема –
почему
более это, чем иное? –
Кантом рассматривается
так: "это, а не иное"
сначала
определяется из некоторой
исходной, фундаментальной
асимметрии (сам факт
бытия – есть или нет –
асимметричен),
определяется лишь после;
после – мы
имеем язык, в котором
формулируем симметричные
законы, не учитывающие

случайностей различения
верха и низа, правого и
левого и так далее.

Иначе
говоря, лишь после мы
получаем возможность
оперировать
универсальными
понятиями.

Все это у Канта
замкнулось и пришло в
движение, потому что он
осознал и
восстановил декартовский
принцип минимальности
существования. Я
существую, и

тем самым существует
(можно говорить о его
существовании) реальный
мир.

Первая достоверность
является минимально
достаточной для того,
чтобы
говорить об объективном
мире вообще, о всех
существованиях в нем.

Меньше
этой первой достоверности
не может быть, ниже
нельзя опуститься, она
минимальна для того, чтобы
вообще можно было говорить

о мире. Кант так прямо
и говорит, что
реальность вещей
основывается через
когито, через "я
существую". "Я существую"
есть первая
достоверность - это
ответ Канта
идеализму. То есть этой
достоверности достаточно
для того, чтобы
сказать:
следовательно, существует
мир. Скажем, в "Критике"
(я пользуюсь переводом

Лосского, он часто лучше)
появляется такая формула:
чистое, но эмпирически
определяемое сознание
моего собственного бытия
доказывает бытие предметов
в
пространстве вне меня. Ибо
иначе невозможен,
например, внутренний
опыт, но
он есть. А раз он
есть и раз всякая
возможность внутреннего
опыта
предполагает
пространственное

расположение реальных
предметов, реальных
вещей вне меня, то тем
самым доказана
реальность предметов
вне меня и
доказана, следовательно,
та эмпирическая база, база
созерцания, на которой я
могу разрешить свои
понятия, иметь в составе
описания мира такие
понятия,
которые имеют эмпирический
и вообще физический смысл.

Хочу обратить ваше
внимание на такую

вещь. Я сказал, что
есть
единичности. Термин
"единичность" у Канта
применяется также к
тому, что
внизу: именно там какие-то
дискретные "существа" (я
их условно так называю),
какие-то наглядно,
чувственно воспринимаемые
системы отсчета, телесные
и в
то же время понимабельные,
пониимательная материя.
Открытие эстетизиса, или

утверждение, что мы в мире
определяемся эстетически
и расширительно, есть
открытие некоторой
понимательной материи.
Потом все это
развернулось через
аппарат, даваемый
трансцендентальной
апперцепцией, или
представлением "я
мыслю", а отсюда термины
"чистое сознание",
"чистое созерцание",
форма
созерцания, являющаяся в
то же время единичностью.

Я, в свою очередь, также
единичность. Значит, эти
единичности как некая
двоящаяся фигура, то
сливающаяся, то
раздваивающаяся. Движение
по поверхности Мебиуса
есть как бы
движение двоящейся фигуры,
то ее само движение есть
двоение фигуры – то оно
сливается, то
различается. Например,
правое и левое,
именно это
пространственное
определение, а не другое,

- а наверху не
различается,
скажем пространство
переходит в абсолютное
пространство, или время
как идею,
не как предмет. Решая
ньютоновскую дилемму,
является ли пространство
вещью,
реальнымместилищем и в
этом смысле абсолютным
пространством или оно
только
относительное явление,
только отношение реально

наблюдаемых вещей, –
Кант
делает радикальный
поперечный срез, вводит
трансцендентальный срез.
Для
него, конечно,
пространство – не
вместилище, не некоторый
предмет, который
нечто вмещал бы, но и не
отношения наблюдаемых
вещей, как это получалось
у
Лейбница. Кант решает эту
проблему в рамках

определения
трансцендентального
сознания. Оно подобно у
него некоему эфиру,
это некоторое
пространство
наблюдения, которое
омывает и охватывает все
вещи так, что в каждой
точке
этого пространства не
только локальность, но и
связь со всем
бесконечно
далеким, со всеми
наблюдениями на других,

бесконечно удаленных
точках. А
ведь при наблюдениях в
пространственно
расположенной системе
информация
доступна нам только
постепенно, только со
временем. В то же
время эта
информация должна быть в
каждой точке определена по
всему пространству, как
информация об одном.
Поэтому Кант и вводит
постулат постоянства
изменения —

не неизменности, а
постоянства изменения.

Само изменение не
меняется, и
поэтому это одно, все
охватывающее
пространство наблюдения
обладает
признаком однородности. На
нем, например, при всех
переносах выдерживаются
меры, а это и в физике
соответствует определению
абсолютного
пространства.

Оно означает устойчивость
и неизменность самой меры

в перемещениях предметов
и тел.

Теперь я хочу немного
сказать о свойствах
"низа", чтобы устранить
некоторые недоразумения,
существующие в связи с
кантовским анализом.
Проблема пространства и
времени как форм
созерцания у Канта стоит
следующим
образом. И к пространству,
и к времени, и к Я
применим признак "есть"
(или

"нет") . Есть - само собой,
это невыводимо ни из
какой мысли. И тогда
мы

имеем уже что-то
определенное, имеем
предметы внутри мира. Так
вот, это есть
применимо и наверху и
внизу. Внизу в применении
к проблеме пространства
и

времени оно означает
прежде всего следующее:
есть до и после (иначе
говоря,

есть ли такой предмет,
который различителен, на
котором мы имеем

различение

до и после, или нет). Есть
или нет означает - удалось
ли включиться в мир
актом "есть", или актом
бытия, включиться в мир и
представить собой или на
себе этот мир. Вопрос о
пространстве и времени и
есть вопрос - удалось ли?

А

раз они есть - то удалось.
Удалось включиться в мир
и представить его на

себе или собой, как бы
собой его
экземплифицировать,
индивидуировать мир. И
это есть эвиденцирующее
мир тело когито.

Я сейчас поясню это
раскрытием термина
"внешнее созерцание",
из-за
которого я, собственно, и
начал обо всем этом
говорить. У Канта явление,
или
внешнее, вовсе не означает
то, что извне

представляется человеку.

По одной
простой причине: "вовне
представляющееся нам
нечто" есть в
действительности,
по Канту, лишь термин
удваивающего языка,
натуральной иллюзии. Мы
внутри
нашей чувственности, как в
тюрьме. Если она не
расширилась, если в ней
нет
вечного и неизменного, то
есть форм созерцания,

лишь о которых мы
можем
сказать "было - не было".
А то, что было, нельзя
отменить, бывшее в
этом
смысле вечно. То есть,
повторяю, у Канта
вечное и неизменное
суть
онтологически термины,
метафизические термины,
так как метафизика
говорит,
что бывшее нельзя отменить
или изменить, сделать

небывшим. Но о чем мы можем сказать, что это бывшее, в том смысле, что его нельзя сделать небывшим? Об ощущении мы не можем этого сказать. Ощущение для Канта есть такой предмет, о котором говорить нельзя — ничего толкового, путного об ощущениях мы вообще сказать не можем. А вот на уровне форм, называемых чистыми, мы можем уже что-то говорить.

Значит, внешнее
состояние не есть то, что
извне представляется
человеку

(это термин языка
иллюзии), не есть тем
самым все то, что
воспринимается.

Говоря о чем-то как о
воспринимаемом, мы лишь
удваиваем наше сидение
внутри
ощущения, или чувствующего
состояния материн, мы
ничего не добавляем к
содержанию и никак не
фиксируем его как

определенное.

Следовательно, внешнее
есть не то, что
представляется человеку,
но лишь то, во что
удалось

включиться и внешне
развернуть своими
понимательными
субститутами материи
(или своей понимательной
материей). Здесь, конечно,
нам нужно отделаться от
обыденных смыслов и
ассоциаций в слове
"явление". Нам нужно четко
понимать,

что в смысле явления
опытного познания
термин "явление" у
Канта есть
специально определяемый
термин. Внешнее
созерцание не есть
созерцание
чего-то извне приходящего
(хотя здесь есть
перекрещивание с
обыденным
смыслом), а есть на нас
артикулированность и
развернутость внешнего
предмета

во внешнем ему
пространстве наблюдения.
Такой предмет, о котором
мы можем
судить физически, должен
быть развернут по
отношению к самому себе,
как бы
вывернут и полностью своим
содержанием артикулирован
во внешнем для него
пространстве наблюдения -
нашего наблюдения. Кант
говорит странную фразу:
вещи вообще были бы нам
недоступны, если у них

было бы свое пространство
и
время (свое, а не наше) .
Мы, конечно, понимаем это
прежде всего обыденно, не
в том смысле, в каком
сказал философ. Мы
понимаем это так: есть
реальные
вещи вне пространства и
времени, пространство и
время суть иллюзии,
галлюцинации нашего
мозга, почему-то
присущие ему рамки,
которые

накладываются на предметы,
сами не находящиеся в
пространстве и во
времени.

Кант же имеет в виду
совсем другое: если бы у
предметов было свое
время,
если бы они экранировали
себя от нас своим
временным расположением,
то есть
если бы у них было еще то,
на чем они нас как
наблюдающих разворачивали
бы,

задавали бы, включаясь
на своих понимабельных
субститутах материи, на
единичностях, — то мы их
никогда бы не видели, мы
никогда не могли бы о них
судить, никогда не могли
бы их понять и проникнуть
в их законы и связи. Тем
самым вещи двигались бы в
своем пространстве и
времени, а не в
пространстве
и времени нашего
наблюдения, где мы собой
развернули предметы (а они
должны

быть вывернуты полностью
по отношению к себе, то
есть их содержание
должно

быть полностью
представлено вне их
самых), что является
условием того, что
такие предметы могут быть
предметами научных,
контролируемых
объективных
утверждений.

С другой стороны, здесь
у Канта скрыто
присутствует атомарный
постулат,

постулат дискретности,
или конечности, лежащий
в основе всего здания
трансцендентальной
философии. А именно:
если мы включились
так, что
представили на себе,
развернули предметы,
расположив в своих
собственных
понимательных субститутах
материи, то все связано в
феномене осознания,
сознание целиком уже
здесь. Все пространство

трансцендентального
сознания

представлено полностью, и
его меньше не может быть.
Иначе "предметы низа",
имеющие свое пространство,
были бы нашей тенью. Если
бы в предмете было
что-то, помимо его
вывернутости по отношению
к самому себе, если
бы мы
предполагали в нем какое-
то внутреннее состояние,
а оно могло бы себя
экранировать по отношению
к нашему наблюдению и

располагать себя
совершенно
вбок от него, не в
пространстве нашего
наблюдения – то мы
начали бы себя
удваивать. Если бы мы
предположили, что у
предмета есть свое время
или свое
пространство, то мы
должны были бы
предположить и все
сознание, весь
трансцендентальный объем
сознания целиком бы

присутствовал. Тем самым мы гляделись бы в вещь, как в магический кристалл, в котором виден образ самих себя, глядящих в кристалл. И там было бы существо, видящее себя глядящим в кристалл, и так далее. А операция трансцендентального анализа у Канта есть операция обрубания этого бесконечного удвоения образа самих себя в предметах. Иначе не только предмет был бы для нас

непроницаемым, но еще мы
бесконечно размножали бы
себя в образе предмета.
Учение Канта о
пространстве
и времени есть обрубание и
запрет на это
бесконечное размножение
образа
самих себя.

Тем самым кантовская
проблема пространства
может быть
сформулирована
следующим образом:
пространственность

предмета есть выражение
его свойств,
действий, частей -
непосредственно
различительным
расположением их в
пространстве моего опыта.
Кант фактически говорит,
что пространство для
мысли есть условие
возможности физического
пространства. Он
формулирует это
так: "пространство в
мыслях делает возможным
физическое
пространство [E43] ",

то есть оно есть условие того, что потом о чем-то мы можем говорить как о физическом пространстве, или пространстве вообще.

Есть пространство как форма созерцания, а есть пространство вообще - две разные вещи, для нас часто слитые. Мы не обращаем внимания на то, что Кант не случайно в одном случае говорит

"пространство как форма созерцания", а в другом "пространство

вообще". Мы считаем это
необязательным словесным
оборотом, но у Канта
это

термин. Есть два смысла
слова "пространство":

пространство вообще –
термин,

относящийся к

пространству, в котором
протекают физические
процессы, то есть

физическое пространство.

Оно появляется у Канта
лишь после того, как
введены

физические силы и
законы. Тогда
появляется пространство
в смысле
объективного пространства
и времени, в котором
протекают процессы. Но
условием этого
пространства, физического
пространства, является
пространство
в мыслях. Теперь мы
понимаем, что то, что Кант
называет формой
созерцания,
или представлением
пространства и времени, не

суть понятия о
пространстве и
времени, не суть также
и некоторые смутные
предпонятийные ощущения
пространства и времени,
но есть пространство
и время активности,
пространство и время
мысли. Не мысль о чем-то,
а пространство и время
мысли.

Я уже говорил, что
понятия пространства и
времени вводятся у
Канта на

уровне непосредственных
единицностей, которые не
имеют за собой
референта.

Они ничего в мире не
обозначают. Пространство
и время есть наши
пространственность и
временность в мире,
присутствие в мире в
качестве
понимательной материи
этого мира. Они суть
пространство и время
активности,
которую мы сознаем. И в
этом смысле пространство и

время есть физика, или
своего рода формальная
физика – это буквальные
слова Канта. Он говорит
о

том, что философия,
конечно, не содержит
теорию движения, но
она берет
движение со стороны
сознания движения. И в
этом смысле учение
Канта о

пространстве и времени
есть учение о некоторой
формальной физике как
основе

и условия всего здания
физического знания, в
котором будут
содержаться
термины, указывающие на
законы, на физическое
пространство и время и
так
далее. В пространстве
опыта предмет внешен
самому себе, а для
меня
интуитивен, поэтому Кант
называет пространство
и время интуициями.
Интуитивен, то есть
непосредственно

различителен. Иными
словами, я там, а не
он во мне. Пространство и
время не есть галлюцинации
в сознании, не есть
какие-то прирожденные
рамки нашего сознания,
но наше там
присутствие.

Пространство и время суть
термины нашего там в мире
присутствия.

Так вот, это
расположение дано
наблюдающему в виде
единичного

представления, состав
которого различим
непосредственно и в то
же время
охватывает все то, что
может быть в принципе
получено извне. Тем самым
как
бы уже внизу этого
дискретного многообразия,
состав которого различим и
дан
непосредственно,
содержится охват на все
пространство и время, на
все целое,

то есть на абсолютное
пространство и время,
в эфире которого
купаются
(эфиром которого омыты)
все предметы, о которых
вообще можно высказываться
в
терминах физических
законов. Значит,
пространство внизу
является основой той
всеобщности, которую мы
получаем наверху, приводя
в движение рассудок и
разум. И мы не можем
избежать того заключения,

что пространство, о
котором
говорит Кант, есть
пространство
наблюдателя, данное в
форме двух
единичностей –
единичности формы
созерцания, которая
есть дискретное
многообразие, и какой-
то второй единичности,
которая непрерывна,
представляет собой
некоторый континуум
сверхэмпирического
непрерывного

сознания, омывающего весь
мир и содержащего его
в себе, как если бы
абсолютное пространство
было некоторым
вместилищем, тем,
внутри чего
помещался бы мир. Тем
самым, начав движение
дискретно внизу ленты
М„биуса,
мы можем плавным
образом перейти к
непрерывности,
континуальности.
Всеобщность и
необходимость суждений,

высказываний, движение
которых
описывается движением
точки на поверхности
М,,биуса, являются
континуальным,
а не локальным свойством
отдельных представлений,
или продуктом обобщения
наблюдений.

Исходя из того, что
созерцание внешнего не
есть просто созерцание
того,
что вне нас (а вне нас
могут быть миллионы

существ, которые
экранируют себя
по отношению к нам), зная
о том, что у вас есть
экранирование, в том
числе
меня, вашим пространством,
что есть прорастания
внутреннего мира, я,
по
Канту, не могу сказать,
что я вас воспринимаю как
внешние явления. Если бы я
мог включиться в вас и
представить вас
расположением своих
понимательных

субститутов материи,
непосредственно
различительной, – тогда
я бы мог

говорить о том, что я вас
воспринимаю как внешние
явления, но тогда я уже не
мог бы ничего говорить о
вашей душе. Как говорит
Кант – гениальная фраза,

–

в строгом смысле слова мы
вовне вообще не
встречаемся с
одухотворенными, или
одушевленными, существами.
Если я вас воспринимаю как

внешнее явление, то
никакого отношения к
душе, к одушевленности
вы не имеете, а если
я
предполагаю в вас
одушевленность, то,
во-первых, не на
основании
эмпирического опыта, а на
каких-то других
основаниях, и, во-
вторых, я не
могу построить никаких
объективных утверждений о
вас. Я не могу
протянуть

вас по всем переходам
поверхности Мебиуса.
Кант четко осознает,
что

наблюдение свободных
явлений (а свободным
явлением он полагает
самоаффекцию,
действие на меня Я как
представителя внутри
меня независимого мира
– Я

действует на эмпирическое
Я) поκειται на иных
правилах. В наблюдении
свободных явлений
нарушается правило

внешнего пространства,
отделимого от
объекта наблюдения,
отделимого так, что это
внешнее пространство
объекта
становится пространством
моего наблюдения.
Свободное явление не
может быть
предметом, как не может
быть предметом совесть,
свобода как таковая.
Свободу
мы не можем обосновать.
Попытка обосновать

свободу была бы как
раз
нарушением условия, на
котором случается
свободное явление, - а
случаение
свободных явлений есть
основа и условие того,
что мы вообще можем
организовать и
осуществлять эмпирический,
научный, объективный опыт.
Сделать
же условие опыта, в свою
очередь, предметом внутри
опыта мы не можем и не
должны.

Что такое совесть?

Голос во мне
категорического
императива, говорит Кант.
Это есть то, в чем я не
могу иначе, без каких-либо
оснований. Следовательно,
это то, что является
основанием самого себя.

Одновременно это
определение
свободы и определение
необходимости. Не той
необходимости, в
терминах
которой формулируются
физические законы,

связывающие явления опыта,
а той, о
которой можно иметь лишь
сознание и о которой Кант
говорит: сознание есть
только форма сознания.
Когда я говорю "я не могу
иначе", я говорю только
о
форме. Она есть высший
закон нравственности,
закон в той мере, в
какой он
ничего конкретного не
выражает. Он не указывает
ни на какое
содержание,

которое было бы
привилегированным, особо
ценным, которое было бы
высоким,
высокой ценностью, – он
указывает лишь на самого
себя, то есть на
проявление
в нас независимого мира,
голос которого мы
можем только слышать
или
сознавать. Подчеркиваю:
сознание есть лишь форма.
Представление "я мыслю"
есть лишь форма сознания,
то есть одновременно и

созерцание и мышление,
и
эмпирическое и
вневременное, и знание
и незнание; сознание
есть то,
благодаря чему знание есть
знание, потому что если бы
не было сознания, то
не было бы знания. Но в
этом знании я не могу
знать сознание, не
могу
сделать его предметом. В
этом смысле сознание
есть некоторое мыслящее

представление, или, как
говорит Кант,
логическая личность
(но не
практическая, хотя сама
эта логическая личность
нами фиксируется лишь
на
уровне стихии
практического). Это
есть мыслящее
представление,
непосредственно содержащее
знание и являющееся
условием того, что все
остальное может быть
знанием. Сознвая, я

имею непосредственное
знание
некоторого содержания, за
которым не стоит никакого
референта. Одновременно
это и универсальное
сознание, то есть
вещающее в себя весь
мир наподобие
того, как абсолютное
пространство вмещало бы в
себя все пространственные
и
временные предметы.

Тем самым мы ответили
на вопрос, который у нас
уже фигурировал. Помните,

я говорил о протоявлении.
Так вот, пространство и
время суть протоявления,
или явление явления,
праформа всякого явления.
Значит, внизу мы имеем
дело с
протофизикой, или
формальной физикой.
Пространство и время суть
формальная
физика. А наверху плавным
продолжением этого на
уровне чистого сознания
трансцендентальной
апперцепции мы имеем

протологику в виде
тавтологий бытия
и понимания. Тавтологии
бытия и понимания
закодированы в
представление "я
мыслю", которое мы можем
лишь раскодировать.

ЛЕКЦИЯ 12

Мы продолжаем нашу
тему. Я кручусь вокруг нее
с большим скрипом,
потому
что, в отличие от Декарта,
который для нас почти

легенда, - а всякая
легенда
содержит много пустот,
поддающихся заполнению
нашим воображением, -
Кант

очень техничен, у него
очень много техники.
Работая с Кантом, мне
пришлось
сделать много письменного
текста, и он очень сильно
мне мешает, потому что
это две совершенно разные
вещи - строить текст и
рассуждать перед вами.

Мы говорили о
трансцендентальной
apperцепции как принципе,
который лежит
у Канта в основании
дедукции категорий.

Однако это, конечно,
основа не
только дедукции
категорий, но и
многого другого. В
трансцендентальной
apperцепции мы
зафиксировали проблему
существования. Сейчас я
кратко

обозначу ее в исходном
значении, и это значение
замкнет многое из того,
о
чем я говорил, поставит
многое на свои места. На
кантонском когито (это
характерная оговорка – я
называю когито то
декартовским, то
кантовским; речь
идет, по моему глубокому
убеждению, об одном и том
же, и поэтому ошибка это
оправданная, можно
называть и так и так –

это действительно
настоящее
декартовское когито у
Канта) задана одна связка.
С одной стороны, это
связка
существования, а с другой
стороны, это то, что
я называю топосом или
топологическими
содержаниями сознательной
жизни, для обозначения их
я возьму
раннюю формулировку Канта
– общение, или
сообщенность субстанций.
В языке

Канта это выражено так:
должно определиться
существование и общение, а
если
они определились, то
определились вместе. Это и
есть формулировка того,
что

Кант называет
трансцендентальным
основоположением. В
"Критике чистого
разума" Кант говорит, что
условия опыта есть
одновременно условия
объектов

опыта, то есть условия тех предметов, относительно которых мы вообще что-то из содержания нашего сознания объективируем.

Я хочу привести одну очень странную кантовскую фразу – эта формулировка взята мной из ранней его философской работы "Новое освещение первых принципов метафизического познания" (1755). В ней Кант говорит о проблеме существования действительного

взаимодействия субстанций,
или их общения друг
с другом. Здесь
обязательное слово –
действительное. Это не
просто слово –
прилагательное или просто
употребленное нами
наречие. Действительная
связь –
это та, относительно
которой у нас имеется
возможность ее
допустить,
предположить
действительный акт

восприятия или какое-то идеально предполагаемое, но возможное восприятие. Я все время, если мы помните, вел тему нахождения в действительной связи как чего-то, имеющего необратимую сторону и важного самим фактом существования, фактом, что это случилось, а не только содержанием. Канта интересует

проблема адекватности как факта адекватности. Он с самого начала крутился вокруг этого факта адекватности, который, в свою очередь, случается по законам того же мира, который формулируется в содержании адекватности. И вывод его такой:

"Существует действительное взаимодействие субстанций, или их общение друг с другом,

вызванное подлинно
действующими причинами,
так как тот самый
принцип,
который обосновывает
существование вещей,
показывает и их
подчинение этому
закону, а тем самым
посредством тех же
определений, которые
связаны с
началом его
существования,
обосновывает и общение
этих вещей друг с

другом [Е44] ". В
сущности, юноша Кант
формулирует здесь
принцип
трансцендентального
основания.

Значит, мы говорим о
чем-то как о
существующем, и
говорение о
существующем предполагает
первосуществование, а
именно существование Я,
которое есть слово,
обозначающее то место
незаместимости, которое
занимает

когитальный акт. Это некая
пустота, незаместимо
оставленная для этого
акта,
совершаемого как
единичный, индиви-
дуирующий. Им
доопределяется мир.
Мир,
как и Я, по Канту, не
доопределены. И вся
кантовская революция,
так
называемая коперниканская
революция, состоит в
постулате, или аксиоме,
что

субъект неопределен. Если бы он был определен до того, что я называл фактом, до "действительной" связи – то мы имели бы разгул антропоцентризма, или антропоморфизма. Определилось Я, и вместе с ним доопределился мир – мир доопределился минимум-существованием; нечто минимально является миром, и нельзя пройти ниже существования некоего

сознательного существа
(оно минимум
целого), которое вне и
помимо минимума не
определено и,
следовательно, не
определяет мира. А если
случилось, выполнилось это
незаместимое, единичное и
в этом смысле
индивидуальное, то
определился и мир в том
смысле, что задана
и определилась
сообщенность субстанций,
содержащая тавтологии,
содержащая

избыток расширенной души.

Сообщенность есть
термин, который
обозначает то же, что
термины
"согласованность",
"гармония",
"систематическая связь" и
так далее. Сейчас я
попытаюсь пояснить все эти
термины на
аксиоматическом и
одновременно на
интуитивном уровне.
Сообщение субстанций
есть согласование их
по всему

пространству, являющееся
условием эмпирических
актов общения и
понимания.

Скажем, есть представление
о добре, и кантовская
трансцендентальная точка
зрения состоит в том, что
если люди разделяют и
понимают идеалы добра
одинаково, то это и
означает, что они
согласованы – их
согласованность есть
условие понимания, а не
продукт понимания. Чтобы

нам понять друг друга

в

наших представлениях, что
добро, а что зло, мы уже
должны быть согласованы

на эмпирически не

связанных друг с

другом расстояниях

пространства и

времени. Обратите

внимание, ведь это просто

аксиома, она

недоказуема, и

доказывать ее не надо -

она абсолютна, неизбежно

нам понятна, и мы должны

ее

принять. Если согласования
нет, то сообщить ничего
нельзя. Не согласование
достигается сообщением,
а, наоборот,
сообщенность имеет
своим условием
согласование. Если мы
разделяем одни и те же
идеалы добра, и, высказав
их,
понимаем друг друга и
соглашаемся, то, значит,
мы уже были согласованы в
них
до этого. И
согласованность до была

условием, что
случилось наше
эмпирическое общение, что
мы одно и то же признали
добрым. То же самое
относится к истине, к
красоте. Не случайно у
Канта везде появляются
тавтологические формулы:
красота – это то, что
всеобщим образом
считается
красивым. Ведь здесь
фактически сказано, что
красивое красиво...

Возвращаюсь. Я сказал,
что если случилось

существование, то
случилось и
сообщение, то есть
сообщенность
субстанций, которая
является
предсогласованностью для
любого эмпирического
общения. Тем самым, если
есть
существование, мы должны
по отношению к
непрерывному континууму,
в котором
это существование
случилось и который

открывается случанием
этого
существования, принять
аксиому согласованности
всех существ по всем
точкам
пространства и времени в
этом континууме. Эта
аксиома соответствует
нашей
простой интуиции. Она ясна
и неминуема. Она опирается
на наш опыт жизни – мы
просто не обращаем на это
внимания, не
эксплицируем в качестве
аксиомы.

Существует некая
согласованность, которая
далее неразложима.

Помните, Кант в
работе о Сведенборге
вдруг говорит о
системном устройстве
некоторого
невидимого мира с
невидимыми существами,
то есть мира душ,
который

предполагается
Сведенборгом. И Кант
говорит, что он
принимает факт

согласованности существа
до того, как вспыхнут
акты в пространстве и
времени. А они
разнообразны,
многообразны, единичны. В
эмпирическом срезе
между ними могут быть
самые различные связи. Но
они уже согласованы.

Почему
они согласованы? Да просто
потому, что в этом
пространстве случается,
что
люди понимают друг друга и
разделяют одни и те же

идеалы. И достигают они
этого не тем, что друг
друга убеждают, что-то
формулируют,
аргументируют,
передают и в этом смысле
согласовывают (как
согласовывают
коллективное
представление, вырабатывая
"общее мнение"). Нет, это
понимание аксиоматично.
Значит, все уже понимали и
я понимал. А
необходимость что-либо
объяснять

говорит о том, что
согласования нет и
никогда не будет.
Такова наша
эмпирическая жизнь, где
мы все время
объясняем. Но сам
факт, что
приходится объясняться,
например, мужу и жене,
говорит о том, что все
уже
безнадежно запутано, что
в этом пространстве
ничего не будет и
нужно

выходить в другое
пространство. Или мы
понимаем или не понимаем и
не поймем
никогда. Это, конечно,
вопрос попадания в
пространство понимания
или

выпадения из него, но это
не психологическая
проблема неспособности
понять.

Это продукт совершенно
другой, космической игры.

Повторяю, тот же
принцип, который

обосновывает
существование вещей, –
показывает их подчинение
закону общения, и тем
самым посредством тех
же
определений обосновывается
общение вещей друг с
другом. И эта
внутренняя
структура не зависит от
слов, они могут быть
разные, просто это
внутренняя
структура
трансцендентального

аргумента у Канта. Все, что Кант называет трансцендентальным, мы можем называть элементом или стихией. Обозначим это

условно - пси, оно будет относиться к тому, что я называл верхом, и обладать странными свойствами.

Пытаясь понять пси, мы должны представить его расположенным - согласование есть то, что расположено одновременно в разных

точках: у вас и у меня,
если мы понимаем друг
друга, у вас и у Платона
и у
любого другого
сознательного существа в
любое другое время и в
любом другом
географическом
пространстве, там, где мы
вступили в общение и
сказали – это
человек. Мы можем сказать
– это человек, когда это
очерчено одновременным
бытием в разных местах,
случается в разных точках

чего-то всеохватывающего и
в то же время
невидимого, потому что
мы видим предметы
понимания, а
согласование понимания мы
не видим. Мы
договариваемся о
предметах, они
видимые, и знаки, их
обозначающие, тоже
видимые, но условием того,
что все
это сцепилось на
эмпирическом уровне,
является некая
согласованность, и это

невидимое нами условие.

Я уже говорил, что человек у Канта не предмет науки, но объект, дающий язык, в том числе самой науке. Это существование, случившееся в мире, и общение, сообщенность, согласованность, завязавшееся пси – принцип существования, являющийся одновременно принципом согласованности субстанций.

И это есть язык. Понятно,
что под языком я в данном
случае не имею в виду
эмпирические вещи,
называемые языком, я
просто пользуюсь имеющимся
словом. А
имею я в виду очень
простую вещь – то,
что человек,
существование,
случившееся в мире,
есть трансцендентальное
существование, то
есть
относящееся к тому, что
случается в виде факта,

допускаемого законами
мира,
которые формулируются
в содержании этого
факта. Это и есть
трансцендентальный
срез, или срез
трансцендентального
аргумента, который
был изобретен Кантом. Эта
же проблема выражена у
него в таких словах:
"...если бы мир не имел
отношения к первым
источникам нашего
знания (а

первые источники
задаются аксиомой
согласованности,
аксиомой минимума
существования и аксиомой
взаимопроникновения
существ), то мир был
бы

непознаваем, мы не могли
бы понимать и познавать
этот мир". Другими
словами,
в мире в принципе не может
случиться не понимающее
его существо, хотя бы
потому, что если мы что-то
называем миром (в силу

принципа необратимости) ,
то в нем уже случилось,
реализовалось физическое
условие понимания. Или
иначе: мир устроен так,
что в нем возможен
незаместимый акт-минимум
существования такого
существа. И
одновременно этот же
акт определяет
распростертость по всему
пространству. То есть наше
существование всегда в
связке с элементом
пси, или

трансцендентальным
элементом, или
трансцендентальной,
сверхчувственной материей.
Теперь я называю это
еще
языком.

Значит, я сказал, что
человек есть объект,
дающий язык, он есть
нечто
вроде пробного тела или
пробного существования,
дающего язык. Введя
аксиому
согласования, я
объяснил, что язык

можно рассматривать как
средство

взаимопонимания и общения
и что в каком-то смысле
языком является также
условие языка, условие
того, что в этом
языке может случиться
взаимопонимание нашего
эмпирического языка.

Если мы поняли друг
друга,
значит, мы были
согласованы. Это
согласование как условие
понимания я теперь

и называю языком.

Топологическое дано как единое, единичное по всему миру.

Помните, Кант называет мир индивидом, что есть одновременно следствие из его теоремы сознания:

"Сознание есть нечто, что существует в одном экземпляре".

Нет многих сознания. То, что нам представляется многими сознаниями, в том

числе помеченными
чувством, или знаком Я, –
это уже конструкции,
вторичные
структуры в лоне того, что
существует одним
экземпляром, что есть
уникум,
одно-единственность,
данность в одном
экземпляре, индивид. И
это есть
сознание. Понимание, о
котором я говорил,
есть Одно. Его ведь
нельзя

разделить между мной и
вами. Если мы поняли
друг друга, значит, вы
уже

понимали то, что я говорю.
Значит, это было и у меня
и у вас. Непрерывное
многообразие,
представляющее собой Одно.
Сознание дано в одном
экземпляре.

Есть один очень
интересный мыслитель-
физик, который всю жизнь
полагал,
что призвав заниматься
философией, а вот

занимался почему-то
физикой. В
физике, которой он
вынужден был заниматься,
он сделал одно из
решающих
открытий в XX веке,
открытие, лежащее в основе
квантовой механики. Я имею
в
виду Э. Шредингера. Ученые
с большим почтением
относились к его работе
в
физике, но скептически
пожимали плечами по поводу
его философских экскурсов.

Однако я думаю, что его физические открытия имели условием его философскую одухотворенность. У Шредингера есть блестящая работа, представляющая собой цикл из нескольких лекций, прочитанных в одном из Лондонских колледжей, под названием "Материя и сознание". Там как раз есть мысль, что сознание такой объект, который отличается свойством быть данным в одном экземпляре. Кстати,

это обстоятельство не
зависит и от различий
между восточным
мистицизмом и
европейской философией.
Нет философии, которая не
считала бы, что сознание
существует в одном-
единственном экземпляре.
Мы внутри этого
экземпляра, и
потому иллюзорными
являются многие
философские проблемы. Что
такое феномен
интерсубъективности? Как
нам проникнуть в сознание

другого? Для Канта это были псевдопроблемы, индуцированные предметной видимостью, которая рождается в рамках сознания как чего-то, что дается одним экземпляром, но рождается на других его этажах в виде необходимых иллюзий. Интересно, что у него тема необходимых, естественно возникающих иллюзий – основная. В терминах

необходимой иллюзии Кант анализирует разум. И везде структурой возникновения иллюзий оказывается естественным образом происходящее нарушение в наших представлениях – нарушение принципа одно-экземпляльности сознания как космологического участника до-определения и индивидуации мира (из числа возможных миров) . Отсюда происходит и

эвиденцирующее, или
экземплифицирующее, тело
когито.

Так вот, этот язык
задает одновременно и низ.
Помните, я говорил о
неких
существах,
существоподобных
образованиях как
определенного рода телах.

При
этом я брал
пространственно-временные
формы в качестве
некоторых наглядных

телесных систем отсчета,
то есть понимательных
расположении, на которые
все
другое, так сказать,
понимательно
проецируется. На чем
мы понимаем это
другое? На пространстве
как форме мы понимаем все
пространственно значимые
утверждения, или
утверждения о
физическом пространстве.
Все физические
процессы в мире,
которые локализуются и

описываются с
применением
пространственной
терминологии, мы понимаем
на модели (или по модулю)
этого
пространственного
существа, мы черпаем
данные и одновременно их
понимание из
этих формальных
(органически не
происходящих) созерцаний
(Кант должен был бы
назвать их
непатологическими

перцепциями) , из этих до и
после, случившихся в
мире и в нем
определившихся именно
указанным

(трансцендентально
возможным)

образом. И только после
этого мы можем определенно
говорить о чем-то, что в
мире происходит до и после
или движется по такой-то
траектории, то есть по
пространственной линии.
Это не результаты
познания, а источники
опыта.

Кант говорит, что время
впервые дает объект. При
этом имеется в виду
время как пространственно
связанная форма,
случившаяся в этом мире,
ибо в
другом мире могла
случиться и иная;
случившись, она дает
то, о чем мы
говорим как об объекте. И
в этом смысле время
априорно, субъективно
или
идеально, что предшествует
всем другим определениям,

и его нельзя устранить.
Что бы мы потом ни
говорили и ни делали, эту
первичную интуицию, нас
самых
определившую в качестве
возможного объекта в мире,
мы будем выполнять, или
тащить за собой, во всех
последующих и более
сложных наших актах. Даже
строя
неевклидову геометрию, мы
понимаем ее на специально
изобретаемой модели, где
принципы неевклидовой
геометрии были бы

непротиворечивым образом разрешимы.

Эта модель будет трехмерной. У нас она будет трехмерной. Кстати, Бельтрами и придумывал некую псевдоевклидову сферу, на которой он мог показать логическую непротиворечивость (и тем возможность) неевклидовой геометрии.

В несколько иной форме приведенное выше

рассуждение Канта может звучать

так: время и пространство являются не определением вещи (или не определением вещей самих по себе), а способом представлять себя в качестве объекта. Или, как я еще говорил, в качестве пробного тела, или пробного существования, уже наделенного языком, на котором мы можем начать объективно высказываться.

Ведь что такое
говорить, высказываться?
Это значит
объективировать
содержание нашего
сознания, приписывать
содержания предметам,
то есть
отделять некоторое
объективное мыслительное
содержание от состояний
нашей
психики. Повторяю, время и
пространство суть не
определение вещей, а
способ

представить себя в
качестве объекта,
допускаемого законами
мира. И тогда
понятно, о чем здесь идет
речь, что здесь
заварилось, и почему я
пользовался
геометрической аналогией,
почему я считаю, что
именно геометрическая
аналогия, как некая
машина, развернула и
повела мысли Канта –
до этого
как-то не связанные у него
одна с другой и не

укладывающиеся в картину –
по
определенным траекториям.

Я напомним, о какой
картине идет речь, одним
выводом. Может быть,
это

сделает все понятнее. Я
говорил, что у Канта
все выстраивается
вокруг

оппозиции внутреннего и
внешнего. Внешнее – все
то, что пространственно
артикулировано. Это не
просто то, что вне нас, но
то, во что мы включились и

смогли представить собой,
своим пространством и
своим временем. С
другой
стороны, внутреннее – это
некие состояния материи
и состояния духа. Или
иначе: всякое внутреннее
есть нечто аналогичное,
подобное способности
определять себя в действии
на основе какого-то
представления. Монада в
лейбницевском смысле – это
точка сферы действия,
такая, что она сама
себя

определяет к действию на
основе представления, а
представление и есть
внутреннее состояние.

Поэтому когда Кант будет
говорить, что материя
по

определению не имеет
внутреннего, — желая тем
самым сформулировать
четкий,

незыблемый принцип,
лежащий в основе всякого
физического исследования,
— то

будет иметься в виду, что
материя по определению

есть то, что целиком
расположено
пространственно, что не
имеет ничего
внутреннего. Для нас
невозможен аргумент, или
отсылка, то есть какое-
либо обращение к
угадываемым
внутренним состояниям.
Внутреннее есть что-то,
для чего мы не имеем
внешнего
созерцания. Ваше
внутреннее есть то, во что
я не могу включиться,
чтобы дать

его своим пространственным расположением. Кант скажет: у меня нет для этого

созерцания. А все то, для чего нет созерцания, неразрешимо в терминах опытного знания и, следовательно, не может быть предметом познания.

Внутренняя материя непознаваема.

При этом Кант все время имеет в виду некие динамические состояния.

Мир в

абстрактном смысле есть
очаги и точки действия
сил. Значит, с одной
стороны,
можно задать правила, по
которым все внутреннее
можно свести к его
внешне
выраженным эквивалентам,
например силы свести, иди
засекать их по выражениям
в пространственных
расположениях, что физика
и делает. Поэтому понятие
силы
всегда ведет в физике
призрачное существование –

то выходит на первый
план,
то куда-то уходит. Физика
строится то без понятия
силы, то с этим понятием.
И вот Кант вдруг замечает
(здесь начинает как раз
работать то, что я называл
геометрической
анalogией), что наука
как таковая есть
прежде всего
относительность. Кант был
одним из первых, кто вслед
за Декартом сделал этот
вывод. Декарт и Кант
— первооснователи

принципа
относительности,
философского смысла
физического принципа
относительности. Кант
фанатически
твердо стоит на том,
что наука невозможна
без выполнения
принципа
относительности. Что
означает принцип
относительности с его
философской
стороны? Что все, о чем мы
говорим, всякое качество и
свойство, которое мы

приписываем предметам,
должно быть полностью
разложимо в
отношениях,
полностью задаваться
отношениями вещей, оно
не может иметь
никакого
абсолютного смысла –
некоего внутреннего
свойства, качества,
далее
неразложимого вот так,
которое само по себе было
бы присуще предметам.

Мы

строим научную картину
некоторых свойств,
разлагая их в отношениях и
беря их
только в отношениях.
Поэтому Лейбниц
рассматривает пространство
только как
отношения реально
наблюдаемых тел.

Однако мы наталкиваемся
на такие явления и
свойства, которые в
структуре
относительных понятий
далее неразложимы, когда в

предмете остается что-то
неустранимое, несводимое.
Все далее несводимое к
отношениям и есть то,
что
составляет проблему
внутреннего. Отсюда
возникает проблема
жизненных форм –
сферических треугольников,
данных на двух разных
половинках сферы, левой
и
правой руки,
левонаправленной или

правонаправленной спирали
улитки. У Канта
эта проблема вдруг
заиграла потому, что
она является полной
анalogией
философской проблемы
внешнего и внутреннего,
иди внутренней
действенной
силы, внутренней
девственной сущности
вещей, иди внутренней
субстанциальной
формы, как выражались в
античности и позже. Как

нам уловить то, как
вещь
сама себя определяет к
действию, являясь тем
самым абсолютной точкой
системы
отсчета? Ведь принцип
относительности не
признает таких абсолютных
свойств,
или качеств. И
действительно, левое и
правое не могут быть
сведены, иначе
теряется физический смысл
– физический закон не
имеет смысла, если он

одновременно не
описывает, не отвечает
на вопрос, каким
образом
левонаправленная гайка
не накручивается на
правонаправленный винт.
Приложение понятий
относится к физической
их осмысленности так
же, как
приложение винта к этой
гайке, в которую он
не может войти, ибо
она
неустранимым образом,
далее несводимым

отношением направлена,
ориентирована.

То есть все отношения
гайки мы задали в
понятиях. Все отношения
винта, все
отношения руки и так далее
описываются понятиями,
которые совершенно не
зависят, не имеют
отношения к тому факту,
что левое и правое не
контруируют
– что не контруирует
винт с гайкой, понятие
с предметом. Предметы

оказываются далее
неразложимы в отношениях.
И вот тут Кант делает
свой
"простой ход". Он
представляет проблему
отношения понятия и
физического
смысла по геометрической
аналогии.

Конечно, если не
конгруируют левое и
правое, то асимметрия
остается
абсолютным качеством, а
принцип относительности
тем самым нарушается.

Казалось бы, наличие таких
далее неразложимых вещей
требует от нас строить
познание по системе
догадок о том, что
происходит внутри вещи,
беря
некоторый внутренний
очаг, из которого
растут действия, за
абсолютную
систему отсчета. И здесь
Кант строит язык Я –
пространство и время
выступают
как способ представить
себя как объект. Речь идет

не об описании объекта, а
о представлении себя
как объекта – и
тогда у нас есть
пространственно-временная
терминология. А с другой
стороны, есть аксиома
согласования в
трансцендентальном
элементе пси,
расположенном на всех
точках
пространства, не
только на дискретном
организме, который
есть

пространственно-временная
форма, своего рода
моллюск. Последнее можно
понять
по аналогии с Эйнштейном.
Он уже в общей теории
относительности рассуждал
о
некоторых вещах, которые
называл моллюсками
отсчета. Моллюски
отсчета –
некоторые гипотетические,
но, как
предполагается, телесно-
наблюдаемые

существа, меняющие свою
форму и длительность,
щупающие, у которых
щупальцы
одновременно меняются по
длине и форме. Вот так
надо представить и
наши
щупальцы, которые Кант
называет пространством
и временем или формами
созерцания.

Значит, есть язык
внизу и есть вверху.
Существует язык,
задаваемый

аксиомой согласования, или
понимательной
согласованности (для
того чтобы
показать это, я рисовал
ленту М,,биуса). И
можно, сохраняя
принцип
относительности, учесть
далее неразложимые так
называемые внутренние
свойства. Давайте
двигаться по этому
языку, где можно, не
допуская
рассуждений, догадок о
том, что где-то внутри

что-то произошло, пройти
от
одного к другому, от далее
неразложимого (где,
скажем, различие левого
и

правого не определено)
прийти к тому же (левому и
правому). Причем в нашем
языке согласованности не
будет привилегированных
точек. Итак, внизу
ленты

М,,биуса есть
привилегированные точки,
но движение по ней ни разу
не нарушает

плавности, постепенности и непрерывности. По своей структуре оно остается одним и тем же, мы не заскакиваем внутрь. Мы движемся по одной плоскости, у которой нет внутреннего, и, тем не менее, как оказывается, мы движемся по двухсторонней поверхности и все можем учесть.

Называя нечто языком, я в действительности говорю о выразимости, или

внятности, мира. Кант
раскручивает и ставит
на свои места
элементы
выразимости посредством
геометрической аналогии,
потому что, как это
бывает
и в самой геометрической
анalogии, у него остается
место для невыразимого.
Если представить себе
поверхность M , „биуса как
поверхность сферы, то все,
что
из сферы пересекается с
кругом (Кант говорит о

круге, а я ввел
поверхность
М,,биуса), - внятно, или
выразительно, и получает
свою траекторию
движения,
но внутри сферы остается
нечто неопределенное,
невыразимое, называемое
Кантом X, нечто, похожее
на черное солнце
мистиков. Это то, что
Кант
называет
трансцендентальным Я. Но
теперь мы понимаем, что
трансцендентальное

Я и есть "язык", что
это то, что всегда на
границе невыразимого и
выразимого. Посмотрите,
как Кант определяет
саму трансцендентальную
apperception, или само
Я. Он говорит, что
сознание (сочетайте
это
произносимое мной слово с
фактом единичности
сознания) есть
созерцание
самого себя (это из
черновиков). Оно не было

бы сознанием, если бы оно
было
ощущением, в нем лежит
познание всего того, о
чем можно знать. Когда
я
отвлекаюсь от всех
ощущений и содержаний, то
я предполагаю чистое
сознание,
то есть созерцание самого
себя. Это логическая, а не
практическая личность.
В других случаях, сказав,
что сознание есть
созерцание себя, Кант
вдруг

будет говорить, что
сознание в смысле
трансцендентального Я
не есть

интуиция, а есть мысль.

Есть и другие определения:

"Сознание самого себя
соответственно
определениям нашего
состояния

внутренним чувством, или
внутренним восприятием,
является чисто
эмпирическим

и все время меняющимся. В
потоке внутренних

явлений не может
предстать
никакого фиксированного и
пребывающего Я. (Казалось
бы, это находится в
полном противоречии с
тем кантонским
утверждением, что
должно быть
возможным, чтобы
представление Я всегда
сопровождало все наши
представления.
Стоит нам понять эту фразу
эмпирически, в смысле
психологической
рефлексии,

которая должна везде
устанавливать Я,
сопровождающее наши
представления, и
все распадается. Как раз
что касается
психологического смысла,
то Кант
говорит, что нет такого
фиксированного и
пребывающего Я наших
внутренних
представлений, такое Я во
внутренних явлениях вообще
предстать не может. И
такое там, где нет
этого пребывающего Я,

такое сознание мы
называем
внутренним чувством или
эмпирической
апперцепцией.) Но то,
что необходимо
предстает как численно
единичное, не может
быть мыслимо в
терминах
эмпирических данных
внутреннего явления".

Значит, то, что не
может быть мыслимо в
терминах эмпирических
данных

потока внутренних явлений,
– это чистое, первородное,
неменяющееся сознание
– и есть
трансцендентальная
апперцепция, эмпирически
являющаяся, но в то же
время непостижимая и
неразложимая в терминах
эмпирического явления.

Обратим внимание еще на
одну вещь, о которой я
уже частично говорил.
Сознание определено Кантом
как то, что выступает
перед нами в качестве

созерцания самого себя в той мере, в какой мы абстрагировались от ощущений.

Иными словами, не эмпирический, а трансцендентальный источник наших знаний Кант ищет там, где мы можем говорить о чем-то, неполучаемом из органов чувств. Из органов чувств мы не получаем феномен сознания. Созерцание сознанием самого себя, или данность сознания

сознанию, не есть то,
что мы
черпаем из ощущений или
из того, что дается
нам органами чувств.
Следовательно, и это
очень важно, в
срезе, вводимом
терминами
"трансцендентальная
апперцепция", или
"трансцендентальное
сознание", или
"сознание как численная
единичность", мы имеем
дело с чем-то, что не
зависит

от случайности конкретной
психофизической
организации человека.

Другими
словами, случайность
психической организации
существа, называемого
человеком, есть его органы
чувств – вот они
совершенно случайны. И
то, что
суть ощущения, из языка
должно быть исключено. В
языке должно быть
только
то, чего исключить нельзя.
Почему ощущения должны

быть исключены? По одной
простой причине: если бы
они не были исключены и
включались в
формулировку
физических законов, то
физические законы не
описывали бы ничего
объективного, а описывали
лишь совокупность чисто
земных ощущений, то есть
случайностей того, как в
потоке какого-то сознания,
которое даже и сознанием
назвать нельзя, сцепляются
один с другим какие-то
признаки и какие-то

привидения.

Язык может состоять
только из того, что
исключить нельзя — а
исключить
нельзя вечной и неизменной
формы созерцания. В
пределе можно отвлечься
от
любых ощущений, их
вариаций, можно свести
их постепенно к нулю.
А вот
событие, обладающее
признаком бывшего,
нельзя сделать
небывшим: таким

событием является форма созерцания, и ее исключить нельзя.

Следовательно, она может быть тем языком, в котором получают выразимость явления мира.

Это и есть выразимость мира. Кантовский анализ структур познания, как и структуры нашего этического действия, практического действия, исходит из

того, что, пока у нас нет
выразимости и нет языка,
мы вообще ничего не можем
сказать о мире. То есть мы
не можем отцедить
объективируемые
содержания
нашего сознавая от наших
ощущений, от наших
психических состояний, не
можем
их вынести в мир или
отнести к миру. Пока нет
языка, ничего о мире
сказать
нельзя, а когда он есть -
то это необратимо: многие

вещи определяются нами в
возможностях именно этого,
а не другого языка. Иначе
говоря, сначала, когда
нет языка, мы ничего не
можем сказать, а когда
язык. есть, сказать мы
можем
не все. Потому что
извлечение в этом
языке каких-то
содержаний
осуществляется по топосу
языка и населяющим его
созерцательным индивидам,
то

есть пространственно-
временным формам. Это
извлечение не есть
простой
продукт наблюдения
некоторых натуральных
свойств предметов. И в
этом смысле
в языке есть абсолютные
элементы, которые
неразложимы, неразрешимы
ни на
каком эмпирическом
содержании. Причины
понятий в таком языке
не являются

эквивалентами наблюдаемых
в мире натуральных
свойств предметов.

Эти

натуральные свойства
нельзя рассматривать как
причину представлений,
понятий
в нашей голове, потому что
в появлении их в нашей
голове участвует структура
языка, или структура
сознания. Здесь слово
"язык" все время
берите в
кавычки.

Но самое интересное у
Канта (и это будет
потом повторено
некоторыми
мыслителями XX века) то,
что происходит в этих
аксиоматически
абсолютных
элементах. Как здесь
своеобразным образом
выполняется условие
принципа
относительности. А именно:
мы не знаем, где верх и
где низ. Ни в каком
абсолютном смысле мы не
можем наблюдать точку

соприкосновения предмета
и
отражающего устройства.
Один из физиков XX века,
особенно чувствительный
к
философским проблемам (я
имею в виду Нильса Бора),
выразил эту мысль своими
словами. Но произошло
совпадение, он мыслил то
же самое, что и Кант. Я
хочу
сослаться в этой связи на
книжку Петерсона
"Философские основы
квантовой

механики", где
используется материал
разговоров, бесед Бора
с другими
людьми. В них ясно
выражено внимание Бора к
языку в смысле
фундаментальных
первичных, или первородных
форм, свойственных самой
действительности, если
мы берем ее как такую,
которая допускает внутри
себя и по своим законам
наше
существование. Иначе
говоря, это такая

действительность, которая допускает факт случаяния существа, которое способно описать и понять ее. И этот факт, я снова подчеркиваю, не есть просто само содержание описания, которое будет получено.

Значит, мы как бы подвешены в языке. Раз он есть, то теперь уже что-то можно, а что-то нельзя. И натуральные свойства извлекаются по траекториям

этого топоса языка. С
одной стороны, мы
удовлетворили принцип
относительности – у нас
нет абсолютного смысла,
мы не можем получить
ни
верха, ни низа, ни
правого, ни левого. А с
другой стороны, мы
удовлетворили
и требование невыразимого,
то есть внутреннего. В
этом смысле я вообще не
знаю мышления более
точного, большей красоты и

гармонии, чем декартовское
и
кантонское. Особенно же в
том, что касается
понимания, выражения и
твердого
удержания каким-то
постоянным философским
усилием того, что я назову
сейчас
ноуменальной частью
человеческого мышления.
Эта подвешенность в языке,
четко
удерживаемая и
сознаваемая граница

выразимого и
невыразимого и есть
ноуменальная часть
человеческого мышления –
не явление, а
ноуменальная
часть. Точность и красота
мышления Канта и Декарта
состоит в том, что они
четко выдерживали
понимание: вот это
ноумен, но в то же
время это не
некоторый внешний
непознаваемый предмет, это
предмет внутренне
невыразимый,

являющийся тканью и сетью
самого опыта, или средой,
медиумом опыта, а не
расположенный где-то за
опытом и одновременно
данный в содержании
предметов

опыта. Кант гениально
выдерживал понимание
ноумена, ноуменального
ядра

человеческого мышления как
существующего не
трансцендентно по
отношению к
нашему опыту, а как
дающего возможность

существования некоторого
индивида,
единственно полно
определенного вне
применяемых к нему
различии внешнего и
внутреннего. Узлы ткани
опыта состоят из
ноуменальных объектов,
которые не
есть трансцендентное, но
ткань самого опыта.
Скажем, везде, где
Кант
аргументирует против
понятия Бога как

внеопытного предмета,
против других
ноуменальных представлений
или объектов, - везде он
стоит на границе твердо
удерживается в этом своем
стоянии. А устоять там
очень трудно. Очень
просто
соскользнуть в сторону
чисто эмпирического или
в сторону мистически
невыразимого.

Значит, в ходе движения
по ленте М,,биуса
совершается конгруэнция
того,

что в начале движения по ленте не конгруировало, и мы оказываемся внутри чего-то, к чему вообще неприменимо различие внешнего и внутреннего, или трансцендентного и опытного, или феноменального и ноуменального. Все это и называется трансцендентальным. Тем самым ясно, что именно понятие логически необходимого, понятие численной единичности

сознания и есть то,
что
разрешает юмовское
скептическое сомнение
или скептическое
возражение,
согласно которому в
последовательности, в
последовательных
восприятиях
(которые, согласно Юму,
только и составляют ум)
не обнаруживается
ничего
подобного постоянно
пребывающему Я, и поэтому

всякое сознание
самотождества
иллюзорно. Кантовское
понятие логически
необходимой численной
единичности
сознания, или данности его
в одном экземпляре, вообще
не зависит от этого
возражения, не зависит от
удачи или неудачи поиска
самотождества Я, которое
выполняло бы нашу
эмпирическую рефлексивную
психологическую
интуицию. Оно

лежит совершенно в другом срезе.

Давайте теперь в этой связи определимся насчет вещи в себе. Я уже называл ее неопределенным внутри сферы, или X . Всякая вещь в себе, или ноумен, есть такая вещь, которая целиком определена из самой себя. Как нам стать на точку зрения наблюдающих предметов вне нас, то есть предметов, способных

определять себя к действию
своим представлением? Как
нам встать на такую
точку зрения, чтобы
определить предметы
изнутри их самих? Это и
значило бы
определять вещи в себе,
или сами по себе. Я должен
подчеркнуть, что здесь
нет симметрии, какая есть
в отношениях сущность -
явление, скрытая суть
вещей и их
проявления, объективная
действительность и
видимая

действительность, то есть
объективная
действительность как она
есть сама по
себе и как она
представляется нам в
зависимости от нашего
сознания как
некоторого частного,
случайного аппарата
отражения. Обычно
кантонское
рассуждение о
непознаваемости вещи в
себе и о познаваемости
только явлений

воспринимают согласно
симметрии этих различии.
Раз Кант говорит, что
вещь
непознаваема сама в себе,
значит, непознаваемо
внутреннее вещей в
смысле
внутренней сути,
внутренней структуры.
Скажем, есть скрытая
микроструктура
макротелесных проявлений,
она нам недоступна, и
значит, действительная
сущность вещи
непознаваема, а познаваемы

только явления. Или
истолковывают
это так: мы познаем только
свои же представления,
зависимые от сознания и в
нем особенным образом
данные, но не
объективную
действительность, от
сознания независимую.
Однако все это лажная
видимость, возникающая из
того,
что мы симметрию привычных
различий накладываем на
рассуждение Канта. В

действительности у него совсем другое рассечение и совсем другая оппозиция. И вглядевшись, мы сможем понять – вы помните этот пример, – что анилин может спать спокойно в каменном угле, ибо появление его никак не потревожит кантовскую непознаваемую вещь в себе.

Как бы далеко мы ни ушли, говорит Кант, в глубины тайн предметов, как бы

мы ни реконструировали
внутреннее скрытое
строение природы, мы
всегда будем
иметь дело только с
явлениями и никогда с
вещью в себе как
предметом
познания. Запрет на
претензию познания вещи в
себе есть, во-первых,
запрет
постигать вещь изнутри,
как бы по аналогии с
одушевленным существом,
как

если мы могли бы
постигнуть то, как вещь
сообразно своим
представлениям
определяет сама себя к
действию. Поэтому у Канта
везде уравнивается вещь
в
себе с субъектом – не с
непознаваемым объектом, а
с субъектом, то есть вещь
в себе уравнивается с
внутренним,
духовноподобным. Поэтому
Кант почти
отказывается от термина
"монада", который в своем

употреблении ассоциирует
нашу мысль тоже с чем-то
духовноподобным, духовно
деятельным. Научно мы
можем познавать только то
и в той мере, как это
нечто выразило себя в
нашем
языке, то есть выразило
себя пространственно,
артикулировалось, или
явилось
так, что оно в мире
существует как индивид
(не человеческий
индивид, а

индивид как
пространственно-временная
форма), то, на чем
индивидуируется мир
и на чем он
экземплифицируется
некоторым наглядным,
телесным и в то же время
понимательным
расположением. Вот что
значит явление мира.

Мир явился, и
теперь о нем можно что-то
осмысленно утверждать.
Теперь в нашем
утверждении

будут содержаться такие
смыслы, которые разрешимы
на созерцании так, что мы
вместо понятий всегда
можем подставить in
concreto созерцания, или
предметы,
даваемые нам наглядно.

И второй, тоже очень
важный смысл вещи в себе.

Это удерживаемый Кантом
смысл неопределенного.
Кант твердо исходит из
того, что мысль о
соединении,
первичная сложность не
есть осознание самого

этого соединения,
синтеза
представлений, хотя
предполагает именно его
возможность [Е45]. Кант во
многих
случаях, когда говорит о
трансцендентальном
сознании, употребляет
очень
странный термин, он
говорит: неопределенное
сознание.

Неопределенное
сознание в данном случае
то же самое, что вещь в

себе или мир как X. Оно
не
зависит от нашего
категориального сознания,
в котором мир уже
необратимо
определился, выразился,
.или получил выразимость,
называемую мною языком. И
получил тем самым меру -
меру измерения
человеческого познания.
Но внутри
сферы всегда есть это
ядро, допущенный мир всех
возможных миров,
который

получает определенность
лишь если
случились такие
акты
пространственно-временного
созерцания, какие
случились, и случилось то,
что

оказалось или стало
возможным в силу аксиомы
согласования.

Значит, важны две
вещи: акт
пространственно-
временного созерцания и
согласованность существ.
Но неопределенный

субъект, или
неопределенное
сознание, как ядро
трансцендентального
сознания или
трансцендентального Я
всегда должен иметься в
виду и как тень
сопутствовать, потому
что он не
зависит от
категориальной и
созерцательной
определенности, которая
коллапсировалась в виде
нашего мира, скрыв, закрыв
собой все неопределенное,

то есть мир как таковой.
Попытка приписать тому,
что определилось в
языке,
свойства вещи в себе, есть
гипостаз человеческого
сознания, который, как
выражается Кант, разрушает
единство применения
разума. Это будет
какая-то
психически фиксированная,
говорящая точка нашего
сознания, и если
произойдет
такое чисто
антропоморфное,

антропоцентрическое
закрепление на вещь в
себе,
то есть этот
определившийся мир не
будет иметь шанс
оставаться
неопределенным, то все
целостные согласования и
применения разума будут
разрушены. Весь наш опыт
разрушится, если внутри
него будет такая точка,
в
которой мы сцепляем
определившееся сознание и

соответствующие
категории с
вещью как таковой, с миром
как таковым. Второй
оттенок вещи в себе,
о
котором я говорил, и есть
допущение, начальная мысль
Канта о метафизической
множественности миров.
Интересно, что сам язык
поверхности сферы может
быть
нами понят и философски
реконструирован только при
допущении того, что сфера

отличается от своего
языка. Но отличается не
так, как что-то
определенное
отличается от другого
определенного, а
отличается в
принципе, как
неопределенное,
невыразимое, но в то же
время находящееся внутри
нас, как
то, что бросает свет на
все выразимое.

Есть один ходячий
пример вещи в себе – это

человек. Его
самоаффицирует
сознание, внутри него
действует вещь в себе.
Все языковые элементы
есть
продукты самоаффекции, но
они отличны от
оставляемого
неопределенным, от
аффицирующего,
независимого мира. То, как
вещь в себе действует в
человеке.
Кант называет
сверхъестественным,

непостижимым внутренним
воздействием. И
оно должно оставаться
непостижимым, чтобы были
постижимы явления,
которые
порождаются в мире
человека и в языке
человека. Итак, человек
есть,
во-первых, ходячая вещь
в себе, и, во-вторых,
человек есть аналогом
познания, то есть такой
объект, который
содержит язык, по
аналогиям и

метафорам которого постигается все остальное. Поэтому в "Критике чистого разума" Кант высказывает, казалось бы, мистическую формулу – что человек все постигает через свою душу. На первый взгляд, это совершенно некантовская формула, может быть, она ближе Лейбницу. Но речь здесь идет о том, что естествопознавание есть естествоузнавание, а основа его возможности –

аналогия ("аналогия" языка как выразимости мира, ведь о многом можно судить не по содержанию, а по одинаковой структуре выразимости; вот где Кант

показывает, что нет необходимости заглядывать вовнутрь и угадывать — мы

можем понимать по структуре выразимости) .

Так вот, "язык", то есть человек

(Платон сказал бы "символ-человек"), есть то, на чем

вещь в себе засекается,
действуя на уровне
трансцендентальной
апперцепции – перцепции
"себя" в
качестве познающего, в
качестве существующего
и допускаемого в своем
существовании законами
самого мира, в котором
случившееся
существование
согласовано сразу по
всему миру. Этот
человек есть, конечно,
аналогов

познания, и это
объясняет неожиданную
кантонскую формулу,
что
миро-познавание есть
мироузнавание через свою
душу.

Фоном всего кантовского
анализа является,
предположено некоторое
X –
неопределенное
существование, свободное
от наших категорий и от
наших форм
созерцания. И это
существование не есть еще

один объект
дополнительно к
объектам опыта. Это просто
существование, свободное
от наших категорий. Мы
не должны удваивать наше
мышление: допустив
элемент, в котором мы
растворены
(а мы растворены в
элементе леи,
трансцендентальном
элементе), мы не должны
эксплицировать его в
качестве еще одного
очередного предмета в
ряду

предметов опыта. Это
незаконное удвоение
должно срезаться.

Помните, я в
самом начале своих лекций
говорил о кантонской
теме удвоения и
срезания
третьего. Выполняя такую
работу. Кант опирается
на старую философскую
интуицию, лежащую в основе
многих и разнородных своих
применений. Эта точка
невыразимого – которая,
однако, не есть нечто

трансцендентное опыту,
но
элемент или материал, из
которого строятся узлы
сети, – перемещающаяся
точка, которая всегда и
везде, где
воспроизведется мир,
переместившись,
будет центром. Тем самым я
еще раз напоминаю вам
древнюю метафору,
согласно
которой Бог есть
бесконечная сфера, центр
которой везде, а периферия
нигде.

Причем эта метафора
обратима, можно сказать,
что периферия везде, а
центр
нигде, потому что центр
всегда будет там, куда
зашло согласование, где
воспроизвелось
существование, то есть он
как бы нигде. И эта же
аксиома
означает древнее здесь и
сейчас, это аксиома
настоящего; прошлое,
будущее –
из настоящего. У Канта
происходит переворачивание

всей проблемы. Настоящее
как миг, нечто, всегда
выступающее как
подвижное состояние, а
не как
последовательность,
эмпирически располагаемая.
Кант здесь вводит
странный
ход, он говорит:
трансцендентальное есть
форма актуальности или
актуализации
всего, в том числе и
этого невидимого. Форма
актуализации, или форма

актуальности невидимого,
есть трансцендентальное.

В этой актуализации, в
этом всегда здесь и сейчас
– это всякий раз
сдвигающаяся точка.

Сейчас она
здесь, и совершенно не
имеет значения, что потом,
что было перед этим. И эту
точку Кант определяет как
разум. Это точка, в
которой нет смены
состояний,
где нельзя сказать, что
какого-то состояния не

было и вот оно появилось.
Так

Кант определяет разум. Так
определяли раньше Бога.

Я беру сейчас просто
разные повороты этого
кристалла, и понять это на
самом деле очень просто

—

понять это можно или очень
просто, или вообще не
понять...

Вспомните, что я
говорил об аксиоме
согласования. Ведь что
означает, что

мы поняли друг друга,
если мы понимаем, что
согласованность является
условием акта понимания?
Разве мое состояние
понимания, если вы меня
поняли,
сменилось вашим состоянием
понимания? Разве между
одним и другим есть
какая-нибудь
последовательность? И
разве можно что-нибудь
вставить между
этим? Это непрерывное,
одно поле, данное

состояние, и в нем
нет смены
состояний, нет
последовательности. Ведь
если мы поняли, то мы в
одном и том
же состоянии и мы не можем
говорить, что что-то
передалось, что-то
сменилось
и прочее. Это ведь ясно.
Вот что имеется в виду
в этих, казалось бы,
мистических и непонятных
формулах Канта, когда он
вдруг говорит совершенно в

декартовском духе, что
разум есть то, в чем
нет смены состояний,
нет

последовательности
расположения нашего
сознания, которое
понималось бы как
совокупность внутренних
явлений, данных
внутреннему чувству.

ЛЕКЦИЯ 13

В прошлый раз мы
протянули нить,
завязывающую тему
различения внешнего и

внутреннего со всеми
вытекающими отсюда
последствиями для
понятия вещи в
себе, для того, что я
называю темой Канта – это
тема неминуемого удвоения
в
мышлении и срезания,
недопущения третьего.
Мы рассматривали
поверхность
М,,биуса для того, чтобы
представить, как можно в
некоторой точке
оперировать

чем-то независимым от
различения внешнего и
внутреннего. И я, если
вы

помните, связывал это с
темой выразимости мира и,
соответственно, с темой
невыразимого. Теперь я
хочу закрепить этот
ход, сказав, что и
при

неприменимости различения
внутреннего и внешнего, а
именно в ноуменальной
части человеческого
мышления, которая

распростерта в виде
всеохватывающего
отношения, – выражать без
различения внутреннего и
внешнего мы ничего не
можем. Всякое нечто, что
мы выразили, предполагает
эту различенность. Хотя
условием возможности
выражения является
сверхчувственное –
всепроницающее
трансцендентально и
идеально первое начало,
или трансцендентально
первое

сознание, данное и
существующее в одном
экземпляре. И мы внутри
него. Это
условие выражения. Однако
выразить что бы то ни было
мы можем только так,
что выраженное всегда уже
будет содержать в себе
различение внешнего и
внутреннего.

Продолжим теперь эту
тему, вовлекая в ее
движущую силу, в ее
поле
тяготения тему способности
суждения, проблему идей и

проблему синтеза. Для
этого я вернусь сначала к
понятию

трансцендентального Я.

Трансцендентальным
Я обозначается также
некоторое тождественное
Я, которое не есть
некий

предмет, который мы могли
бы обнаружить в себе
интроспекцией,
рефлексией.

Когда Кант говорит о
трансцендентальном Я,
которое должно
сопровождать наши

представления, он говорит
не о том, что мы могли бы
обнаружить в себе, в
нашем психологическом
Я. Трансцендентальное,
или тождественное, Я
обнаруживает себя не в
некотором восприятии – оно
не может быть предметом
восприятия, – не в каком-
нибудь осознаваемом
восприятии, но в
тождестве
сознания, которое
логически предполагается
любым множеством
перцепций,

минимально различных или
дифференциально различных.
Это тождество сознания
обнаруживает себя как
часть любого отдельного
опыта и, следовательно,
как
нечто предполагаемое в
акте интроспекции и
поэтому самой
интроспекции
недоступное. Мы не можем
ухватить никакой
интроспекцией то, что
предположено
в самом акте, в самой
возможности интроспекции,

осуществляемой по
отношению
к дифференциальному
множеству, или
множеству, минимально
различных
восприятию.

Я говорил также о
неопределенном сознании,
о том, что мы можем
представлять его в виде
внутренности сферы,
которая всегда дана
на
поверхности, но
представленное на

поверхности не есть ее
внутреннее, не есть
тот независимый мир,
который мы должны
вообразить себе
помещенным внутри
сферы, поверхностью
которой является
двусторонний лист М„биуса.
Так вот, то,
что Кант называет
неопределенным сознанием
(а этот термин все
время
повторяется в "Критике
чистого разума", там, где

он анализирует идею Я
и
проблему
трансцендентальной
апперцепции, в части,
которая относится
непосредственно к разуму),
является противовесом,
противостоит, с одной
стороны, любому
определенному сознанию
явлений (где уже будут
категории и
формы созерцания), которое
необратимо поместило нас
в какой-то мир, а с

другой стороны,
противостоит тому сознанию
вещей в себе, которое
давала бы
нам интеллектуальная
интуиция.

Интеллектуальная
интуиция, или
интеллектуальное
созерцание, – операция,
запрещенная Кантом. И
в этом
смысле, по Канту, мы не
знаем субъект сознания
ни как феномен, ни
как

ноумен. Именно в этом
смысле сознание его –
хотя представлено оно
всегда
эмпирически во времени
– является
неопределенным в
качестве
трансцендентального
сознания.

И здесь у Канта
совершенно неожиданная
завязка в его
метафизическом
представлении мира как
целого. Действительно,

сравним. У Ньютона
абсолютное
пространство и время были
тем, что невидимо и в
принципе
невоспринимаемо,
недоступно для чувств. То
есть имплицировалась
возможность этого
невидимого
проявлять себя поверх
пространства и времени,
что допускало тем
самым
догадки о
сверхъестественных

силах. Кстати, поэтому
в мышлении самого
Ньютона они могли
развернуться в его
алхимические и
теологические занятия, к
которым он относился столь
же серьезно, как и к
физическим трактатам.
Так

вот, именно эта
возможность мыслить
догадками, то есть мыслить
о внутреннем,
о невидимом и чувствами не
воспринимаемом, -

останавливается и
обрубаются
кантовским термином
"неопределенное". У
Канта невидимое и
недоступное
чувствам стало
неопределенным, X, о
котором в принципе
нельзя строить
никаких догадок, но
которое нужно
постулировать и все
время допускать. В
работе "Что значит
ориентироваться в

мышлении" (1786) у Канта
есть странное
высказывание. Мы, когда
мыслим, говорит он, и в
особенности когда
мыслим

интеллигибельными
объектами, более того,
когда мы уже в
коллапсированном
мире, то есть в таком, где
имеет место определенное
сознание, где мы можем
посредством чистых
понятий рассудка, то
есть категорий,
формулировать

какие-то физические связи,
последовательности,
процессы и прочее, - мы
уже

имеем так много (я потом
свяжу это с темой, которую
я прерывисто в лекциях
все время намечал, а
именно с темой всегда
большого, того, что
всегда

больше, чем содержание),
что не нуждаемся для
понимания в добавлении
влияния

еще какого-либо чисто
духовного естественного

существа. (Бог был бы таким
чисто духовным и в то же
время естественным
существом, потому что
ему
приписывали бы действия в
наблюдаемом мире.) И более
того, пишет Кант, таким
допущением применение
разума лишь раздроблялось
бы. Кант имеет в виду,
что
каждый раз мы должны были
бы строить частный,
специальный механизм
такого

Влияния для отдельных
явлений, то есть так
называемые гипотезы и
доказательства ad hoc,
которые выстраиваются
всякий раз специально,
отдельно
для каждого случая.
Что, конечно, нарушает
принцип гомогенности,
непрерывности физического,
или научного, мышления.

Уцепившись за это,
построим теперь
следующее рассуждение.
С одной

стороны, мы знаем, что
внизу ленты М,,биуса, в
нижней точке ее
сцепления,
наше мышление есть
мышление на локусах,
на местах. Понимание
всегда
локализовано в
пространстве и времени в
том смысле, что оно
локализовано на
пространственно-временных
существах, на некоторых
умных телах, или формах
созерцания. Они дают место
пониманию, на них мы

понимаем. Но есть
понятия,
интеллигибельность которых
не требует
пространственно-временной
локализации.

Кант будет называть их
идеями. И как раз эти
понятия годятся в
теоретических
целях для представления
того, что не зависит от
временного опыта. Ибо –
и

это самый главный пункт
Канта – существование не

определяется
категориями.

То есть существование у
него всегда мерцающее,
выразимое и в то же
время

невыразимое, тянущее с
собой неопределенное
X, оно само должно
присутствовать, случаться
или не случаться и
фактом существования
иметь

последствия, при том что
как таковое оно
невыразимо. Для него
всегда есть

только то место,
которое оно заполняет
своим актом. И этот
акт,
рассматриваемый как
существование, не
определяется
категориями. Это ясно
читается в "Критике
чистого разума".

Если учесть, что
существование
трансцендентального
субъекта (а это
первосуществование, о
котором можно говорить,

хотя и не выражая в
виде
предмета; существование Я
есть первосинтез,
первоидея,
первотавтология) не
определено с
необходимостью
категориями, что
неопределенное сознание
этого
существования
(одновременно и
сверхчувственное и
осознаваемое во
времени)

лишь потом определяется
сопровождающими, но для
самого существа Я не
определяющими временными
характеристиками опыта
(формами созерцания и
категориями), то ясно,
что понятие субъекта
апперцепции первично
и
независимо от всех других
понятий, относящихся к
временному
обусловленному
опыту (а всякий опыт
временно обусловлен), в
том числе от категорий

объективности. И это, я
подчеркиваю, есть великое
освобождение. Ибо если бы
то, что утверждают
категории, было в мире,
было бы свойством его
сущностей,
то есть было в мире самом
по себе, то никакой
порядок не был бы
возможен. Мы
вообще тогда не могли бы
мыслить в терминах
порядка, мы мыслили бы
только в
терминах раздробления.
Кант расцепляет наше

фиксированное, как
психически
больная точка, зацепление
на мир, или сцепление
наших проекций с миром.

Вот
что делает Кант.

Поэтому нужно верить
тому, что человек
говорит. А Кант
говорит: я
совершаю коперниканскую
революцию. Всем
известно, что
коперниканская
революция означает
децентрализацию человека

и Земли, на которой
человек
расположен, то есть это
деантропоцентрирующая
операция. Кант, конечно,
не
имеет в виду величие
переворота, он не был
хвастуном. Он имеет в
виду
радикальный поворот
взгляда, коперниканский
поворот взгляда, в
прямом и
буквальном смысле этой
метафоры. Так нет, все

говорят о Канте так, будто
он
совершил не
коперниканскую
революцию, а
птолемеевскую
контрреволюцию,
объясняя, сведя все якобы
к тому, как это
выглядит для субъекта,
или
отражено в субъекте. И
почтенный Рассел это
говорил, да я вообще не
знаю
автора, для которого Кант
не был бы Птолемеем.

Однако Кант не
маленький
дурачок, который не
понимает, что говорит и
что делает. История
мысли не
детский сад. И
приписывание тупости или
"непоследовательности"
мыслителю –
это просто удвоение
собственной глупости.

Повторяю, вся сила
мысли Канта, все
построения его
сложнейшего

технического аппарата,
сложнейшей системы понятий
появились для того, чтобы
расцепить то, как мы
прилепились к миру,
считая, что наши
человеческие
представления и есть мир
сам по себе. Мир сам по
себе в смысле
различения
Птолемея – Коперник,
в смысле различия
антропоцентризма и
антиантропоцентризма. Для
Канта объективная

реальность, описываемая
физикой
как независимая от
состояния субъекта, была
вещью само собой
разумеющейся.

Некоторые части
философии Канта
специально посвящены
доказательству
реальности вещей в
пространстве и времени.

Но Кант называет
это
эмпирической, или
физической, реальностью.

Конечно, физически
описываемые
процессы разворачиваются в
объективном пространстве
и времени, но есть
пространство и время,
присущие нашей
чувственности, которая
реализуется в
этом мире. Правда, эту
вторую разновидность
пространства, которая
присуща
познающим существам, можно
использовать как модель,
или локус, на котором

понимаются физические
процессы. Я говорил
уже, что можно
построить
математику, которую ни
одно человеческое
существо не сможет
понять. По
глубокой мысли Канта, мир
может понимать только
физическое существо, то
есть
такое мыслящее
существо, которое
имеет физические
приспособления,

распростерты в мире,
протянутые в мир. Чистый
дух не понимает мира. И

В
этом смысле учение Канта о
формах созерцания, или
эстетика, есть наложение
физических ограничений на
мышление, есть
подчинение наблюдателя
законам

физики. Вот что значат все
разговоры Канта об
идеальности
пространственных
форм, об их априорности.

Сейчас я возвращаюсь к
тому, о чем говорил
несколько раньше, - о
великом
освобождении. Ибо если бы
то, что утверждают
категории и формы
нашего
созерцания, было в мире,
было свойством его
сущностей, то никакой
порядок в
мире не был бы возможен.
Это радикальная сторона
кантонского мышления, и
если мы ее поймем, тогда
услышим и то, что

Кант говорит: я
совершаю
коперниканский
переворот. Так вот,
трансцендентальное Я,
или
трансцендентальное
сознание как
неопределенное
сознание, сознание с
неопределенной его
стороны, не зависит от
понятия субъекта как
применителя
категорий. Это тоже очень
важно. Это дальнейший шаг
освобождения. Помните, я

говорил, что понятие
объекта вообще не имеет
объекта, понятие
соединения не
имеет объекта, оно не есть
понятие какого-либо
соединения. И сейчас мы
как

раз находимся в
области, где понятия
"объект",
"существование",
"возможность",
"необходимость", в той
мере, в которой мы
вращаемся внутри

того, что Кант называет
первосинтезом или
первосоединением, - не
есть

категории. Например,
когда Кант говорит
о существовании Я,
трансцендентального Я, то
термин "существование" не
есть в этом выражении
категория существования,
фигурирующая в таблице
категорий Канта. В
этом

двойном существовании
одних и тех же терминов

заложена большая
опасность
непонимания для всякого
читателя. То же самое с
понятием множества
(когда
речь идет о множестве,
имеется в виду
многообразие,
фиксируемое во
взаимодействии как
полностью
осуществившемся общении
субстанций) – это
множество не есть
множество, или

многообразие,
существующее в таблице
категорий.

Слова одни и те же,
но речь идет о разных
вещах. Причем об этом
предупреждал сам Кант.

Скажем, в "Критике чистого
разума" можно проследить,
что единство апперцепции
не есть единство как
табличная категория.

Это
кантовское четкое
различение и
предупреждение можно найти
и в письмах, хотя

его мало кто слышит. Нужно особым образом настроиться, чтобы увидеть его, хотя написано черным по белому. Итак, неопределенное сознание независимо от субъекта как применителя категорий. Понятие объекта вообще, которое мы мыслим в первосоединении, не имеет коррелята в виде объекта, оно не позволяет сделать никакого заключения о природе

объекта, который дается категориями. Чтобы сделать какое-либо заключение, нужна по меньшей мере одна дополнительная посылка, касающаяся временного аспекта: время должно определиться, или случиться, – то время, которое впервые дает объект. Всякий опыт извлекается во времени. И то, что я называл движением по поверхности М,,биуса, есть как бы раскачка взад и вперед по

этой поверхности. Мы идем
то
вверх, то вниз, и эта
раскачка, очевидно,
порождает резонанс – и
порождается
опыт. Потому что для Канта
объективно описывающим мир
опытом является лишь
такой, который мы на
собственных глазах могли
бы породить законами,
или
наблюдать как порождаемый
законами. Заметьте,
речь идет не о
законах,

выводимых из опыта, а об опыте, порождаемом законами. Человечество это

систематически делало и, пожалуй, только этим и занималось, чтобы быть человечеством. То, что я называю законами, порождающими опыт, в действительности и есть рождающее лоно человечества, или человеческого

феномена, на биологическом материале человека. Таким лоном могут быть разные

устройства, может быть
и вещественная
символика мифа, и
произведения
искусства. Так же как мы
не можем пройти к какой-то
точке, где мы увидим
человека вне языка и
сознания (и тем самым
вывести вторым шагом
язык и
сознание), точно так же мы
не могли бы зайти в
некоторую точку, откуда
можно
увидеть человека вне
произведений искусства.

Даже археология,
поиски,
раскопки, выясняющие
проблему антропогенеза,
показывают на
материальных
останках то, о чем я
говорю.

Итак, существование –
нечто, называемое
неопределенным сознанием,
или X,
– не определено в
отношении своих
категориально
фундаментальных

онтологических
характеристик. Знание
некоторых последних
атрибутов вещей,
или онтологическое знание,
исключено. Онтологией
является только то,
что
можно получить внутри
опыта, как узлы ткани
самого опыта, а не
какие-то
объекты помимо или вне
опыта. Кант, конечно,
прежде всего онтолог.
Потому

что если существование
не определено в
отношении своих
категориальных
онтологических
характеристик, которые оно
получает, когда опыт
случился,
когда временная посылка
уже определилась, – то,
значит, оно от этого
не
зависит, оно в этом
смысле неопределенно.
Существование тем
самым

трансцендентально отлично
от любого возможного мира.
Мы не можем указать ни
на что предметное, что
было бы отлично, потому
что если бы мы указали
на
что-либо предметное, это
было бы уже каким-то
миром. В этом смысле
я
говорил, что мир всех
возможных миров есть
лишь среда опыта, или
среда
бесконечного становления.
Мир, который в нашем

языке обозначается лишь
словами "неопределенное,
X", - свободен, в том
числе от нас. Вот вам
снова

Коперник.

Но эта свобода от
действует и на стороне
субъекта. Мы, в смысле
существования
трансцендентального
субъекта (а мы
являемся одним из
представлений
существования
трансцендентального
субъекта), тоже имеем

свободу от нас самих. Хотя
то, что в нас свободно от
нас, что безусловно по
отношению к любому
возможному нашему
опыту, то, что Кант
называет
определяющим Я, в отличие
от определяемого Я, все-
таки не абсолютно в том
смысле, что понятие
субъекта не содержит
полного объяснения или
описания
необходимости этого
понятия. Ноумена мы и

здесь не знаем. Тем самым
остается
место для существования.
Существованием заполняется
то, что полностью не
объясняется. И Кант все
время мыслит так. У
него ни одно понятие
интеллигибельных объектов
не дает полного объяснения
или обоснования своей
необходимости, всегда
оставляя зазор,
заполняемый фактом
существования,
невыводимым из мысли. Со
времен Декарта и Канта это

называется тавтологиями
существования и понимания.
Они логикоподобны и в то
же время не являются в
точности тем, что в
логике называется
тавтологиями, потому
что в них
имплицитованно содержится
некоторый материальный
принцип. Содержится
потому,
что всегда оставлено
место для
существования. Когда
оно случилось -

тавтология замкнулась и мы
ничего не можем выразить
без логического круга, а
этот логический круг
простой: добрый человек
добр, совесть есть

тавтология
самой себя, мы не можем
даже объяснить, что такое
совесть, не повторяя в
экспликации то, что как
раз и надо было бы
объяснить.

Я говорю это, чтобы
замкнуть свое рассуждение
еще одним определением Я:
Я

есть одна из тавтологий.
Не случайно Кант говорил в
связи с Декартом, что
принцип йоги-то в
действительности есть лишь
тавтология. Но из-за того,
что
у Канта фигурирует слово
"лишь" исследователи
подумали, что Кант
критикует
Декарта. Как будто
сказать "это только
тавтология" означает
нечто
уничижительное. Да нет,
это просто указание на

природу декартовского
аргумента, который, как
известно, вовсе не был
силлогизмом. В нем не
сказано: я мыслю,
следовательно, существую –
в смысле силлогизма, хотя
слово
ergo, "следовательно" там
фигурирует. Декарт
сформулировал тавтологию.
И у
Канта тавтологии. Я есть
одна из тавтологий, или
пратавтология,
тавтология

тавтологий, и она же, идея
Я, есть иносуществование,
иди иновыражение, идеи
свободы, потому что
существование не
определено категориями. Я
существую –
прообраз,
прапредставление,
первопредставление
существования, и это
есть
трансцендентальная
апперцепция,
трансцендентальное Я. Оно
же является идеей,

которая может быть
выражена и
сформулирована как идея
свободы. Я хочу
прочитать вам цитату из
Канта: "Понятие свободы,
поскольку его
реальность
доказывается некоторым
аподиктическим законом
практического разума,
составляет опору всего
здания системы чистого,
даже спекулятивного
разума
(то есть в том числе
основу познания), и все

другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, то есть возможность их доказывається тем, что свобода действительно, так как эта идея проявляется через моральный закон.

Но свобода единственная из всех идей

спекулятивного разума,
возможность
которой хотя мы и не
постигаем, но знаем а
priori, так как она есть
условие
морального закона, который
мы знаем[E46]".

То есть нужно услышать
тавтологическое движение
внутри онтологической
тавтологии, или тавтологии
существования и понимания.

"Идеи же о Боге и
бессмертии не условия
морального закона, а

только условия
необходимого
объекта воли, определенной
этим законом (то есть
объект воли определился
в
законе, и тогда уже мы
можем основываться на
идеях Бога и
бессмертия; но
сами идеи Бога и
бессмертия не являются
условиями морального
закона), то
есть условия одного лишь
практического применения
нашего чистого разума;

стало быть, мы не
можем даже утверждать,
что познаем и
усматриваем
возможность этих идей, не
говоря уже об их
действительности. Но все
же они
условия применения
морально определенной воли
к ее объекту, данному
ей а
priori (высшему благу)".

Только в этих
формулах, которые я
привел, и разгадывается
загадка

критики. Посмотрите сами дальнейшее движение кантовской мысли на последующих страницах "Критики чистого разума". Здесь идет речь о том, как можно отрицать объективную реальность сверхчувственного применения категорий в спекуляции и, тем не менее, признавать за ними эту реальность по отношению к объектам чистого практического разума. Кант

пишет: "Это неизбежно
должно
казаться
непоследовательным, до тех
пор пока такое
практическое применение
знают только по названию.
Но как только на
основании полного
анализа
последнего убеждаются, что
мыслимая здесь реальность
вовсе не сводится к
теоретическому
определению категорий
и расширению
познания до

сверхчувственного, а этим
только имеют в виду, что в
практическом отношении
им всегда присущ какой-то
объект, так как они или
а priori содержатся в
необходимом определении
воли, или неразрывно
связаны с его предметом,
– то

эта непоследовательность
исчезает, так как
применение этих понятий не
такое,
в каком нуждается
спекулятивный разум. Но

здесь обнаруживается
почти что
неожиданное и
удовлетворяющее нас
подтверждение
последовательного образа
мыслей" . . . [Е47] (то есть
полного описания, или
полной определенности,
—
тема, которую я все время
вел) .

Продумывая эти
мистически непостижимые
утверждения, нам очень
трудно в

них установиться, нам
приходится все время
заново устанавливаться.
Это
нельзя понять, обозначив
знаком, и отложить,
зафиксировать и потом
просто
через знак в своей памяти
это применять. Так не
получится. Мы все
время
должны заново
устанавливаться на какой-
то вершине, потому что
с нее мы

неминуемо соскальзываем то
в одну, то в другую
сторону. На ней не так
просто

усидеть – задумались о
чем-нибудь другом и
продолжать сидеть. Как
только

задумаемся – сразу
съедем... И в этой связи
еще одна маленькая
цитата,

которая нас не может не
озадачить. Мы
возвращаемся к условию
морального

закона, которое знаем и
которое сочленено со
знанием априори: "Для
того
чтобы не усмотрели
непоследовательности в
том, что теперь я называю
свободу
условием морального
закона, а потом - в самом
исследовании - утверждаю,
что
моральный закон есть
условие, лишь при котором
мы можем осознать свободу,
я

хочу напомнить только
то, что свобода есть,
конечно, ratio essendi
(основание бытия)
морального закона, а
моральный закон есть
ratio
cognoscendi
(познавательное
основание) свободы. В
самом деле, если бы
моральный закон ясно не
мыслился в нашем разуме
раньше, то мы не считали
бы
себя вправе допустить
нечто такое, как

свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если бы не было свободы, то не было бы в нас и морального закона" [Е48].

Это не то что на слух нельзя воспринять, но нельзя воспринять и читая.

Данное утверждение само себе не противоречит, и поэтому, казалось бы, его

можно вывести чисто аналитическим путем. Но,

тем не менее, если бы
моральный
закон ясно не мыслился в
нашем разуме раньше,
то мы, не имея этого
горизонта, не считали бы
себя вправе допустить
внутри этого горизонта
нечто
такое, как свобода. А если
бы не было свободы -
того, что мы должны
еще
допустить, - то в нас не
было бы и морального
закона - того, что
раньше...

Значит, если бы не было того, что после, то не было бы того, что раньше. Вот это и есть пример и образец онтологической тавтологии. Она здесь выражена в терминах морального закона, свободы как сознания морального закона, где раньше и после существуют как условия друг друга. После является раньше, но в то же время они различны. Здесь

тавтологически связаны
и замкнуты
основания познания и
основания бытия. И конечно
же, основное выражение
этого
замыкания основания
познания и основания бытия
в тавтологии есть *cogito*.
Не
случайно у Канта здесь
фигурирует, и он
подчеркивает его, слово
"сознание".
Эта тавтология есть
праформа того, что

всегда больше, чем
содержание
высказываемого. Я что-то
высказываю, и
высказываемое всегда
больше, чем
высказанное в этом
высказывании. Например,
я говорю: предмет
обладает
величиной пять. В этом
высказывании всегда есть
большее, чем высказанное.
На
языке философии и
онтологии как раз это

и эксплицируется в
тавтологии
замыкания оснований
познания и бытия.
Высказывая основания
бытия, мы
повторяем и основания
познания. А высказывая
основания познания, мы
предполагаем основания
бытия.

Так вот, это большее
есть то, что другими
словами называется у
Канта
способностью суждения.
Способность суждения

подводит все под
единство
трансцендентальной
apperцепции. Больше в
тавтологии, больше
самой
тавтологии есть
способность суждения,
которая всегда должна
определиться.
Большим является - и я
замыкаю свою тему -
событийная сторона
знания и
понимания, отличающаяся от
содержательной стороны.
В знании и понимании

всегда есть содержание, мы знаем и понимаем всегда что-то, но как событие всякое знание и понимание имеет свой топос, или пространство реализации и выполнения, или состояние в пространстве реализации и выполнения. Тем самым большее, или способность суждения, есть условие всякого смысла. Иными словами, проблема способности суждения выступает у Канта как специфическая

проблема смысла, а всякий
смысл, по Канту,
дискретен. Приведу один
пример.

Но сначала напомним, что
способность суждения есть
то, что на обычном языке
мы называем умом – умный
тот, кто оказался
способным судить. Или
тот,
который судит о чем-то
внутри большего, чем само
содержание суждения или
высказывания. Так вот, в
одной из своих работ

Кант безуспешно
пытается
пояснить своим
современникам, и нам тоже,
что он, собственно, имеет
в виду,
говоря, что нечто имеет
только формальную
реальность. Формальную
— но
реальность. Реальность
формы. И он приводит такой
пример. Можно построить
ряд, в котором показать,
что человек, который
солгал, дурно
воспитывался в

семье, что вот у него были такие родители, что, более того, в жизни у него сложились такие обстоятельства, что единственным спасительным выходом для него бывала эта способность прибегнуть к лжи... Иными словами, мы можем выстроить предметный ряд оснований, который должен иметь конечным звеном поступок человека. Человек солгал. Объясняя этот

поступок, мы проходим
ряд:

основание, основание этого
основания и так далее. Так
мы можем объяснить и
уголовное преступление
– описать социальные
причины, указать на
соответствующее
воспитание. И, казалось
бы, поступок должен быть
конечным
звеном этого ряда. Но
Кант говорит
неожиданную вещь –
правда, вещь

единственно возможную,
которую мы как
человеческие существа
только и можем
помыслить и сказать, – он
говорит вещь совершенно
непонятную. Зацепкой же
для нашей возможности
понять, что сказал Кант,
являются слова – предлоги
и
наречия, которые он при
этом употребляет. Кант
говорит: все это так,
плохо
воспитан, определенным
образом жизнь сложилась...

Но в момент, когда человек
лжет, он сам является
источником своего поступка
и несет за него
полную

ответственность, которая
неразделима по звеньям,
перечисленным в нашем
объясняющем ряду. В
момент, когда. Смыслы в
мире Канта случаются
именно так.

Смысл дискретен, он
неразделим по звеньям
ряда обоснования.
Существует

некоторый момент
остановки, и смысл
извлекается в точке
остановки,
основанием которой не
является ряд
преобразований, не
является содержание
точек, выстраиваемых в
этом ряду.

Помните, я рисовал
спираль? И я говорил, что
математические
соотношения,
устанавливаемые анализом
этой спирали, суть
соотношения, связывающие

однородные, гомогенные
точки этой фигуры. Вот
здесь я совершенно
произвольно
остановил движение моей
рисующей руки. Но если это
жизненная форма, то и
остановленная, она есть
целое. Мысль Канта состоит
в том, что формой целого
является смысл: я понял -
это то-то. Человек солгал
- это установившийся
смысл, и он неразделим по
точкам всех оснований, ни
одна из этих точек по

отношению к этому смыслу
не отличается от другой,
основанием дискретного
смысла не является сам
ряд. Теперь замкните все
это на проблему актуальной
и
потенциальной
бесконечности. Помните, я
говорил, что в
эмпирическом ряду
бесконечность никогда не
может быть дана, она лишь
задана как задача. А
смысл есть точка, которую
Кант обозначает: в

момент, когда. Там
есть
основание дискретной
завершенности и
целостности, не лежащее
в содержании
ряда. В момент, когда я
солгал, полностью
установился смысл того,
что я
сделал. Я солгал и
полностью за это
ответственен. Эта
ответственность не
может быть разделена и
одной частью возложена на

одно звено
эмпирического
ряда, скажем на случай,
эпизод в воспитании, на
характер родителей или
на
звено социальных
обстоятельств в моей жизни
и так далее.

Вот тот горизонт,
который раскрывается
первотавтологией. Все
остальное
будет разными вариациями
этой тавтологии. Лгун есть
лгун, а не несчастный и

по понятным нам причинам
заблудший человек, не
отвечающий за
собственные
поступки. Так же как
добрый человек добр. То
есть в акте реализуется
то, что
вовне представляется
объектом достижения.
Вообще же это старая мысль
о том,
что добро не является
предметом, существующим
вне меня, в том смысле,
что

если я стремлюсь к добру,
то это означает лишь
действие уже существующего
во
мне добра, является
проявлением во мне этого
объекта. И в этом смысле
для
этого тавтологического
объекта вне него нет
других объектов,
которые его
объясняли бы в терминах
"для чего это" или
"почему это". Сама
сфера

человеческого феномена,
описываемая феноменом
свободы, открывается,
начинается за точкой,
где нет никаких "для
чего" и "почему".

Сфера
нравственности, сфера
свободы, то есть сфера
тавтологий, по
определению, по
существу открывается
только так. Пока мы
говорим: я добр для
того, чтобы
меня наградили, мы не в
сфере морали – не в сфере

плохой или хорошей морали,
– мы вообще вне сферы
человеческого феномена.
Пока добро для того,
чтобы...

Чтобы вознаградили, чтобы
быть счастливым и так
далее. Это то самое
странное
– и декартовское, и
кантонское – в момент,
когда. В этот момент – все
иначе.

Основания же могут быть
бесконечны. Нет, этим не
отрицается, что к
воровству

или ко лжи могут толкать
плохое воспитание,
бедность или что-то
еще. Но
мыслить об этом нужно
по закону в момент,
когда - и здесь
вся
ответственность едина и
неделима. Потому что все
равно можно не солгать,
все
равно можно не украсть.
Вот вам чистый Кант. Так
он мыслил в ядре своем,
а

все остальное суть
экспликации, следствия
и приложения этого
ядра его

мышления, почувствовав
которое нельзя не
обрадоваться тому, что,
может быть,
и ты принадлежишь к
человеческому роду. К
тому, к которому
принадлежал Кант.

Значит, в этом срезе
теперь, когда или в
момент, когда просто
содержится

утверждение, что сам ряд
еще чем-то определяется.

Определяется в терминах
или в горизонте большего,
чем утверждается в
определяемом. Кстати,
наличие

этого больше и есть
причина иллюзии разума
– необходимого,
неизбежного

возникновения в нем
диалектики в кантовском
смысле этого слова. Так
вот, у

остановки – метафорой
остановки можно

изображать любой смысл,
любую
жизненную форму - есть
всегда горизонт большего,
потому что никакой смысл
не
сводится к составляющим
его элементам.

Еще один пример.
Известные два профиля,
обращенные друг к
другу, -
психологический пример,
иллюстрирующий гештальт:
можно увидеть профили,
а

можно вазу. Другой пример, тоже известный, - круг, помещенный на палку, или мексиканец на велосипеде. Смысл того, что мы видим, нельзя составить, идя по элементам. Сам этот смысл не заложен в содержании каждого элемента в отдельности, не возникает как еще один предмет в этом ряду - он выпадает в кристаллы элементов, уже имеясь как смысл. А теперь посмотрите, что

происходит у Канта, когда он рассуждает о математических проблемах.

Имеются стороны треугольника, и сумма двух из них больше третьей ($a+b>c$).

Кант говорит так: мы воспринимаем одну сторону, воспринимаем вторую сторону, третью сторону, но понимание необходимости того, что две стороны больше

одной, не есть еще один предмет в ряду этих восприятия, основание этой необходимости не совпадает с этим рядом, в котором одна сторона, вторая, третья, не в этом ряду понимание необходимости того, что две стороны больше одной.

У Канта есть забавная фраза. Он говорит, что бесконечность не может быть

дана, а для обоснования
необходимости она,
казалось бы, нужна, потому
что у
нас должна быть гарантия,
что, идя по ряду
предметов, мы никогда не
встретим
предикат, не совмещенный с
субъектом. Возьмем
утверждение: все лебеди
белые.

Чтобы иметь уверенность,
что мы не встретим
противоположный признак,
мы

должны пройти весь ряд -
но это невозможно сделать.

Поэтому Кант говорит,
что наши знания,

строясь, должны
учитывать возможность
актуальной

бесконечности, то есть
актуально пройденного и
тем самым целиком
данного

ряда. Бесконечность здесь
только задана, не дана -
задана как проблема, как
задача. Впереди нас всегда
есть какое-то звено,

которое мы не прошли. Ведь
в

каждый данный момент мы
совершили конечное число
шагов. Кант говорит:

то,
почему мы встретимся с
тем, с чем встречаемся в
ходе движения по ряду,
причина того, почему мы
встречаем это в ходе
движения по ряду,
неизвестна. И
тем не менее, мы описываем
наше движение по ряду,
и формулировки нашего

знания основаны на том,
что мы прошли в ряду, но
мы не отвечаем на
вопрос,
почему в этом движении
перед нами выступают
такие-то предметы, где
предикация связана с
субъектом. Однако самое
главное для Канта -
что мы
неизвестно по какой
причине шли и пришли
именно к этому
предмету. Почему
именно этот предмет нами
достигнут в ходе движения?

На этот вопрос мы не отвечаем, но если мы к нему пришли, мы согласованы с хождением других. Эта согласованность с хождением других и есть тайна. Приход и согласованность в нем, замыкание происходит потому, что само движение совершается в области тавтологий. В области среза, поперечного нашему движению в горизонтали.

Человек солгал, и мы все знаем, что он солгал, и в этом мы согласованы. У нас не может быть двух мнений по этому поводу, и это независимо от знания

тех или иных обстоятельств.

То есть существует некоторое соединение, или первосинтез, относительно предмета нашего утверждения — потому что мы уже согласованы. В этом

поперечном сечении не
только смысл определился
полностью, но он еще
всеобщим
образом для нас одинаков,
или согласован. Это и есть
то, что Кант называет
первосинтезами, а я
теперь могу еще
назвать
протоинеобходимостями,
протологией. В мире все
необходимые связи, которые
формулируются в терминах
физических законов, в
метафизическом смысле

случайны, содержание
мира
случайно. Необходимость же
– на границе, которую
нельзя вместе с тем
воображать в виде чего-то,
очерчивающего территорию.
Так вот, тавтологии,
соединяющие в себе
различное – а именно
основания бытия и
основания
познания, – суть
первосинтезы, а на уровне
чувственности первообразы.
Если имеет место
соединенное, или

первосинтез, то нельзя об
этом думать
иначе. Каждый раз мы не
можем не знать что. То
есть каждый раз, видя это,
мы
не можем не знать об этом
чего-то совершенно
определенного. Думание
всегда
содержит в себе большее,
чем подуманное. Еще одним
словом для большего у
Канта является слово
"идея". Идея есть
связующее представление
бесконечных

многообразии, которые
непроходимы эмпирически,
потому что пространство
и
время, в котором
совершаются наши акты,
дают конечный анализ и
синтез.

Кстати, уже в кантовской
диссертации ясно, что
пространство и время для
него
есть некоторый
совершающийся конечный
анализ и синтез. Ряд
непроходим, но

представление групп дает
идеи. И конечно, без идеи
свободы нельзя помыслить
то, что мы помыслили об
акте лжи. Она выступает
как связующее
представление
бесконечного многообразия,
без этого нельзя сказать
правду там, где весь
предметный ряд ведет тебя
к тому, чтобы сказать
ложь. То есть
связующие
представления бесконечных
многообразии являются
элементами в реализации

человеческого феномена в
качестве человеческого,
иначе говоря,
реализацией
нашего акта
существования в сфере
морали (свободы)
вопреки природной
причинности и понуждениям
натуры. Сфера морали
открывается там, где
нет
причинных терминов, нет
терминов ряда для чего,
почему и так далее. Мы
люди

тогда, когда мы внутри
онтологических
тавтологий, или
тавтологий
существования и
понимания, – вопреки
всем силам природы и
потокам
естественной
необходимости.

ЛЕКЦИЯ 14

Введя понятия
тавтологии и
бесконечности, мы начинаем
четче понимать, что
значит у Канта проблема
соотношения внешнего и

внутреннего. В ином
выражении
это проблема такой
определенности мира и
субъекта, когда
субъекту не
приписывается никаких
психологических свойств и
предданных
характеристик,
существующих якобы до
действительной связи, до
действительного
восприятия,
до того как субъект
определился в мире и тем

самым так доопределил мир,
что

о нем уже можно говорить.
Это задание предмета вовне
вместе со своим языком.

В этом фокусе предмета,
или в этом окоеме
языка, открывается

все

пространство, в котором
движутся и определения
мира, и определения
субъекта.

Одно из свойств этого
горизонта мы анализировали
под именем тавтологии.

Дополнительный свет на
тавтологию бытия и
понимания можно бросить
со
стороны социально-
этических размышлений
Канта. Они суть
пластическое
следствие, вывод из
глубинного ядра
кантовского
онтологического и
экзистенциального
мышления. Кант
естественным образом
переходит от

метафизики и онтологии к
социальным, этическим и
эстетическим теориям, и
не
создается впечатления,
что, делая этот
переход, он
занимается уже
специальной теорией –
становится эстетиком или
этаким. Это вообще
свойство
теоретической философии
как таковой, так как
внутри себя она не
подразделяется на какие-то
специализации или области.

Философский акт, если он выполняется – то как тотальный акт, неразделимый на "специализации".

Я уже говорил, что есть вещи, которые философом принимаются как факт, но в особом смысле этого слова. Мы говорили об откровенных фактах, которые принимаются, не разлагаясь дальше анализом. Кант в таких случаях замечает: нет нужды дальше это разлагать. Раз уж есть

– то можем мыслить,
не
ограничивая свое мышление
требованием разложить то,
что дано, до дистинктной
понятности элементов. Так,
в социальных теориях
существовали
представления,
которые можно назвать
договорными, – это
представления об
обществе как
продукте некоторого
контракта между
индивидуумами. Люди
вступают в

договорные отношения,
продуктом которых
является нечто,
называемое,
например, государством.

И, конечно,
эмпирическая и
антропоцентрическая
склонность человека ведет
его к тому, что он
пытается ответить на
вопрос о
происхождении государства.
Рассуждая об этом. Кант
говорит: "Первоначальный
договор нет нужды
предположить как факт,

как эмпирически
случившееся
событие, которое мы должны
разложить, чтобы его
реконструировать. (Более
того, как таковой он
вообще невозможен. То есть
мы не можем
предположить,
что эмпирически случилось
событие и мы можем
его эмпирически
описать,
показав, как люди
договорились друг с
другом. Вместе с тем
Кантом вводится и

сохраняется понятие
договора. Получается,
что он оперирует
понятием
первичного договора и при
этом говорит, что нет
никакой нужды
предполагать
его в качестве факта, это
являлось бы нарушением
любых правил мышления
–
представлять себе, что
эмпирически случилось
событие стовора людей
между

собой.) Как будто
необходимо заранее
доказывать из истории,
что народ, в
права и обязанности
которого мы вступили как
его потомки (Кант имеет в
виду
вступление в окоем прав и
обязанностей как
схваченность одной из
тавтологий;
вступили – выбор слова
здесь даже семантически не
случаен, здесь чувствуется
пространственная метафора,
значит, мы уже внутри

пространства, скованного
тавтологиями) ... как
будто надо доказывать,
что действительно кто-
то
совершил такой акт и
должен был передать нам
письменно или устно
несомненное
известие или документ о
таком акте. И что,
соответственно, можно
искать
такой документ, а если мы
его не находим, то
объяснять это тем, что
плохо

ищем или что время
стерло этот документ и
нужны какие-то
способы

реконструировать
его[E49] ". И тут же Кант
говорит: "...этот
договор есть
всего лишь идея разума,
которая, однако, имеет
несомненную практическую
реальность". Выражение
"идея разума" равнозначно
другому выражению Канта
—

объективные идеи связи.
Идеи разума есть

объективные идеи
системной связи
или согласованности в
точке по всем точкам.
Зрелый Кант, понявший
уже сам
себя, в термине
"объективные идеи
системной связи" под
словом "объективные"
понимает практическую
реальность, в
теоретическом отношении
представляющую
собой предметно пустое
множество. То есть для

идеи теоретического разума
нет

предмета, но пустота
предметного множества
становится не вполне
пустой с

точки зрения практической
реальности, и мы говорим
об объективности идей
системной связи или
связующего представления
бесконечного многообразия.

Кант фактически
утверждает, что этот
договор имеет силу не
ввиду какой-то

исторической завязки,
реально случившейся, не в
силу каких-либо
эмпирически
указуемых обстоятельств,
например благо всех,
общественная польза,
историческая
целесообразность,
народный интерес и
так далее, или
каких-нибудь оснований,
антропологически
присущих человеку. Он
просто
говорит, что каждый здесь
и сейчас (теперь,

когда, в момент, когда
—
сместившийся центр
сферы...) находится в
договоре, сообщении: он
сообщен с
другими относительно
образа, или ноумена,
чистой, или истинной,
государственности,
относительно идеальных
социальных отношений,
относительно
вообще всех
онтологических, а не
гносеологических
абстракций порядка. Однако

здесь есть пункт, который
я обязательно должен
разъяснить. Я употребил
термин "онтологические
абстракции порядка" и
заметил, что речь идет
именно
об онтологических, но не о
гносеологических
абстракциях. Под
абстракциями
порядка в
гносеологическом смысле
мы понимаем продукты
отвлечения
наблюдаемых свойств
предметов, событий,

процессов, которые
выстраиваются в
порядок некоторых
объективных мыслительных
содержаний,
соотносящийся с
внележащим бытием. Здесь
же, в срезе тавтологий, в
этом здесь и теперь, в
перемещающемся центре
сферы, имеется в виду,
что в момент
существования
сознательных явлений в
мире существует и
некий упорядоченный
объект,

объективно держащийся в мире, являющийся реальным явлением в мире, некоей бытийной

упорядоченностью. Быть может, этот трудноразъяснимый пункт предстанет более конкретно при разъяснении следующей проблемы.

Как мы обычно представляем себе идеальное?. Скажем, идеал общественного устройства, идеал государства, идеал добра,

красоты – то, что часто называют ценностями, имея в виду некоторое отношение человека к этому идеальному. Под ценностями понимаются оценочные отношения человека к тому, что в реальности недостижимо, но является идеалом стремления и полагается идеально существующим. Вся действительная философия, декартовско-кантовская,

находится в полном противоречии с таким представлением. В философии Канта вообще не может быть проблемы ценностей, понимаемых так, как я только что определил. Декарт и Кант (а также некоторые философы XX века, например Шпенглер) понимали идеальное, идеал не как нечто существующее в оценочном

отношении человека, а как
реальное явление,
событие, обладающее
признаком
существования. Шпенглер,
например, замечает,
что в действительной
философской метафизике
(он интерпретировал
христианство как
метафизику)
вообще не существует
проблемы ценностей, в
метафизике речь идет о
явлениях,
а не об оценках. В этом же
смысле я вводил феномен

осознавания – не как ментальную операцию, а именно как феномен, как реальное явление, к которому применим термин бытия или существования. Онтологические абстракции порядка и являются такими реальными явлениями, реальными объектами особого рода, живущими в определенном режиме жизни, в определенном пространстве и времени,

отличном от режима нашей
эмпирической
психологической и
физической жизни и
от здесь-пространства и
времени. В тавтологии, в
онтологической
абстракции
те пространственные точки,
которые в режиме нашей
реальной жизни разделены
поколениями, разделены
расстояниями, которые
мы можем пройти только
в
конечное человеческое
время, могут быть

совмещены.

Сейчас я фактически описываю свойства некоего Y-топоса, понимаемого в первичном греческом смысле этого слова. Y-топос – это несуществующее место. И онтологические абстракции порядка есть иное имя метафизической утопии. Но это, подчеркиваю, реально существующие явления, описывая или выражая которые мы вынуждены менять или делать неопределенной нашу

пространственно-временную терминологию. В метафизическом Y-топосе реального существования совершенных предметов шаги, связывающие одну точку с другой и отделенные в реальной жизни один от другого столетиями, можно предположить совершившимися. Дело в том, что из жизни этих объектов в нашу жизнь выпадают реальные, то есть

наблюдаемые и измеримые
последствия. И от того,
как держатся,
удерживаются
ли людьми законы
существования этих
объектов (например,
продолжает ли полис
держаться усилием, а он
только усилием и может
держаться), выполняют ли
люди
те вещи, которые для них
являются указаниями
складывающейся как
живое

существо судьбы (а судьба складывается в метафизическом Y-топосе), зависит судьба обществ. Как эмпирическая, или эмпирически наблюдаемая, она просто необъяснима. Почему исчезла греческая цивилизация? Требуя эмпирического ответа на этот вопрос, мы не получим его. Что же касается прогрессистской концепции перехода от рабовладельческого

общества к феодальному по
какой-то
заложенной программе в
структуре истории, то она
явно натянута,
искусственна
и не покрывает многих
эмпирических фактов.

Проблема ценностей у
Канта - это не проблема
веры человека в
идеалы,
высшие ценности. Речь у
него идет о другом - об
участии человека с его
усилием в реальной жизни,
отличной от нашей, в

реальной жизни
некоторых
онтологических абстракций
порядка или так
называемых высших, или
совершенных, объектов.
Свойства же этих
объектов, выраженные на
уровне
нашего человеческого
мышления, проглядывают в
тавтологиях. Тавтологии
суть
лишь представленность или
выраженность в наших
свойствах свойств
других

объектов. Если существует
государство, то мы не
можем иметь своим
идеалом

или мыслить иное, нежели
правовое государство, хотя
большинство существующих
и существовавших
государств неправовые, в
том числе и мы живем в
неправовом
государстве. Но считать
достойным мы можем,
конечно, лишь то, что
участвует
в идеале правового
государства. Если мы

мыслим (а можем,
конечно, не
мыслить), то мы не можем
мыслить иначе, так
работают тавтологии
независимо
от прохождения всего ряда.
То, что можно мыслить
только так, является
абсолютной истиной. Не
надо проходить весь ряд
обоснования – некая
полнота
выполнения, полнота истины
или полнота бытия
сказываются вне и
помимо

прохождения этого ряда
и являются
актуально бесконечными
в

трансцендентальном смысле
этого слова. "Каждый
раз не можем не
признавать..." - говорит
Кант. Помыслить -
значит уже знать. И
это

отличается от нашего
нормального исследующего
мышления.

Кроме всего прочего,
это означает, что

представление об
общественном
договоре (как и весь ряд
подобного рода
эмпирических
немыслимостей) как бы
закодировано в человеке
как социальном
существе. Я снова
обращаю ваше
внимание, насколько
кантонское мышление
отличается от всех
господствующих,
начиная с XVIII века,
социальных теорий. Не было

такой теории, которая
не
пыталась бы обосновать,
доказать, эмпирически
прояснить идею
социального
контракта. А Кант мыслил
совершенно иначе, и мы
здесь имеем дело с
единственно точным
мышлением в области
представлений, подобных
представлению
об общественном договоре.
Повторяю, подобного рода
представления фиксируют,

точно держась в незримом
(а онтологические
абстракции порядка
обладают этим
свойством незримости) ,
способ переживания
людьми своего
онтологического
места и устройства, то
есть не чего-то в мире,
а действия через людей
независимого мира, который
фиксируется как граница
действительного мира.
Существование таких
эмпирически неразрешимых

представлений, особого
рода
немыслимостей, как
выражается Кант, есть
способ переживания
людьми
независимого мира, что
нельзя выразить иначе,
несимволическим образом,
—

поэтому у Канта и
появляется тема
символических, или
косвенных, понятий, то
есть понятий, не имеющих
прямого предмета.

Онтологическое место
человека и
его онтологическое
устройство не могут
быть прямым предметом.

Но
существование
определенного рода
представлений, или
абсолютных элементов
языка, говорит о том (или
можно сказать - является
символическим косвенным
выражением того), что
нельзя выразить прямо.
Бесконечное также
относится к

представлениям, в которых фиксируется способ переживания элемента "пси", или онтологических абстракций порядка. Это тот способ, которым мы отдаем себе отчет в нашем собственном моральном устройстве, в силу которого, например, люди не могут не мыслить в терминах морального идеала или, скажем, в терминах идеала правового государства. Они не могут не накладывать этот

идеал на факты социально-исторического устройства, не могут не давать этим мыслям господствовать над их мышлением независимо от каких бы то ни было эмпирических естественно-исторических оснований.

В этой невозможности мыслить иначе дано одновременно сознание согласия, или общности, моего мышления с другими. Я не могу мыслить иначе и каждый раз узнаю, что это так,

и в этом узнавании есть сознание согласованности с другими человеческими существами, сообщенности с ними.

Как вы видите, у Канта не возникает проблема интерсубъективности: как нам понять другого, как проникнуть в его мир, как согласовать наше состояние с состояниями других, непроницаемых для нас монад. Все это псевдофилософские

проблемы, хотя
индуцированы они
положением человека и
не случайно
возникают... Поэтому Кант
говорит, что с такого рода
представлениями (как,
например, об общественном
договоре и так далее)
ничего делать, то есть
из
них ничего нельзя
дедуцировать. В письме
к Шиллеру от 30 марта
1795
года [E50] он рассуждает,
что часто люди ищут

причину того, что
иначе не
может быть, что само
является абсолютным
элементом, тавтологией.

Когда
начинают искать причину
того, что иначе быть не
может, – например, во
всех
органических царствах ищут
причину факта различия
полов, – то это открывает,
замечает Кант в письме,
вид в бесконечность, с
которой, однако же,

решительно нечего делать.
В опытном реальном
мышлении запрещено
применять
или ссылаться на знание
бесконечно завершенных
рядов, единственно на
которых
могло бы основываться
положение, что иначе
быть не может. То же
самое
говорил Декарт, вводя в
"Принципах для руководства
ума" фактически те же
тавтологии, вводя срез
бытийного мышления, в

котором нет ни истины,
ни
заблуждения, которые
появляются лишь в
выражении или суждении.
Помечу,
вопреки существующей
теории разделения истин на
относительные и
абсолютные,
что относительных истин не
бывает, истины могут быть
только абсолютные –
относительными бывают
знания, представляющие
собой знаково-логические

структуры. Декарт приводил
одно аристотелевское
понятие, где нет
различения

истины и заблуждения - это
бытийное мышление. Нет
истины в том смысле, что
нет сопоставимого с ней
заблуждения. В области
истинного бытийного
мышления

слово "истина" мы даже не
можем употреблять, потому
что она предполагает
соотнесенность с
заблуждением, а эта

соотнесенность
появляется лишь на
уровне выражения или
суждения. И Декарт
говорит: но с этими вещами
в теории
делать нечего (они не
могут быть основой
дедукции), поэтому я
буду
заниматься теми вещами, с
которыми есть что делать,
из которых что-то можно
выводить. Иначе говоря, он
задается вопросом: каковы
те основания нашего

мышления, из которых
возможна дедукция? Этот
ход абсолютно
тождествен
кантонскому.

Когда я говорил о
способе переживания, то
речь шла не только о
шокирующей
парадоксальности
философского мышления.
Потому что Кант ведь не
говорит,
например, что добродетель
не должна вознаграждаться,
хотя и настаивает, что

добродетель существует
только в пространстве,
которое открывается, когда
нет

вопроса о вознаграждении,
о пользе, об удовольствии.
Но, повторяю, этим он
не говорит, что
добродетель не должна
вознаграждаться.

Вспомните шуточное
стихотворение Шиллера,
который упрекал Канта,
якобы предполагавшего, что
мы

моральны лишь в той мере,
в какой наш моральный акт

неприятен для нас и
мучает нас, что сама
неприятность и
мучительность есть признак
моральности.

Шиллер просто
иронизировал над
кантовской
антигедонистической
теорией
морали. Однако дело здесь,
как я сказал, не в
шокирующей
парадоксальности
философского мышления.
Просто здесь мы должны

закрепить с вами одну
мысль :

именно потому, что ничто
не может быть
реализовано при жизни,
включая

общественный договор,
именно потому, что
конституирующие нас
задачи,

осознаваемые нами как
задачи, бесконечны по
своей природе, потому
что эти

задачи нельзя осуществить
ни на каком пределе нашего
движения, поскольку мы,

назначенные их решать,
смертны, – именно поэтому
мы существуем в
качестве
людей, принадлежим к
человеческому феномену,
именно поэтому мы можем
быть
моральны, и именно поэтому
существуют наши
представления об
общественном
договоре, о Боге, о
бессмертии, все эти
ноуменальные, или
интеллигибельные,

объекты. Иными словами это можно выразить так:

именно потому, что мы не

боги, мы можем быть моральны. Именно потому, что мы не боги, потому, что

основание чего-либо не представляет собой результат пройденности всего ряда оснований и эта пройденность не требуется, - мы можем жить в качестве

человеческого феномена в
рамках тавтологий, в
рамках мысленных -
этических и
других - неизбежностей. И
каждый раз мы узнаем, что
это так.

Я снова возвращаюсь к
онтологическим
абстракциям порядка, к
особым
объектам, которые мы в
нашем языке называем
ценностями и идеалами,
но
которые суть явления,
обладающие признаком

бытия, или
существования.
Подумайте сами над этими
вещами. А чтобы дать вам
дополнительный толчок,
напомню, что я рисовал,
когда рассуждал о
проблеме недостаточности
измерений. Я рисовал
координатные оси и
некоторое образование,
заданное в
объеме этих трех
координатных осей. Потом
мы выяснили, что эти
образования

можно изобразить как
сферу, поверхностью
которой является
поверхность

М,,биуса, И многое из того,
о чем мы говорили, можно
задать свойствами точки,
движущейся по поверхности
М,,биуса – то двоящейся, то
сливающейся. Так вот, я
говорил, что есть еще
какое-то измерение, в
котором складывается
что-то
живущее, живые
образования – некоторое

четвертое измерение.
Вспомните
приводимый мной образ
ткани с узлами. На эти
узлы происходит собирание
точек
из эмпирического ряда –
точки располагаются не
в последовательности
эмпирического ряда, не в
последовательности нашего
реального времени, а они
выбираются внутри самого
этого объекта. В этом
измерении образования
складываются какими-то
минимальными добавлениями,

каким-то живым ростом.

Значит, существует
измерение, в котором
протекает особое
движение, его
условно можно назвать
путем в божественном уме,
поскольку этот срез
движения
не находится в реальных
трех измерениях, но
существует в
предположении, что
уже введена абстракция
некоторого абстрактного
континуума сознания,

некоторого
сверхэмпирического
сознания: в отличие от
реальной дискретности и
прерывности человеческих
сознаний, человеческих
голов – оно непрерывно.

Эта
абстракция послужила
основой для дальнейших
вариаций в истории
философии.

Получив ее от Канта, в
частности, Гегель и
построил свою концепцию
развития,

изложив ее в
"Феноменологии духа",
где речь шла не о
последовательном
эмпирическом развитии, а о
некотором развитии живых
образований, которые я
называю онтологическими
абстракциями порядка,
разворачивающимися в
четвертом
измерении. Безумие же
Гегеля состояло в том,
что он представил это,
во-первых, как картину
и, во-вторых, как

некий завершающийся
процесс
реального в какой-то
момент выпадения
человека из измерения
истории и
перепада его в такое
измерение, где время
вообще не имеет смысла.
Гегель не
считал, конечно, что
реальная история кончается
как эмпирическая история,
он
просто полагал, что
наступает то, к чему

неприменим термин "время".

Как бы

Царство Божие,

реализованное на земле

и поэтому в терминах

времени

нерасчленяемое и

неразличаемое внутри

самого себя. Вот вам и так

называемая

концепция развития. Хотя в

действительности ее

основные исходные

термины

были терминами описания,

предполагающими все те

абстракции, которыми

обосновывается четвертый
срез трех реальных
измерений, и поэтому они
должны

пониматься нами не прямо и
буквально, а с учетом
этих абстракций.

Короче,
гегелевская "Феноменология
духа" описывает именно
путь в божественном уме
как путь становления и
развития... Это я
отвлекся, чтобы напомнить
вам те
элементы размышления,
которыми вы можете

воспользоваться, чтобы самостоятельно продумать эти ситуации. Интересно, конечно, продумать все это самостоятельно, потому что никто за другого сделать этого не может.

Возвращаясь к моей теме, помечу, что образования, помещенные нами в четвертое измерение, растут и пребывают именно как живые - если под ЖИВЫМ понимать то, что происходит не по схеме

сознательно
контролируемого
человеческого действия, а
растет неразложимыми
минимальными
приращениями.

Естественный рост, в том
числе рост тех форм, о
которых я говорил, что
они
останавливаются и
замыкаются в
привилегированной точке
остановки, мы не
можем изобразить по модели
человеческой конструкции,
по модели homo faber.

Кстати, у Льва Толстого,
гениального русского
мыслителя,
недооцененного
именно как мыслителя, есть
одно блестящее
замечание. Он с
маниакальной
настойчивостью в "Войне и
мире" возвращается к мысли
о том, что по сравнению
с ухватыванием
непрерывности роста,
который происходит
минимальными шагами,
совершенно несоразмерными
с размерностью наших

конструкций (ведь мы понимаем мир по модели того, что мы можем построить, сделать, связывая средства и цели), наше дискретное мышление необыкновенно убого. Он упрекал наше историческое мышление в том, что оно дискретно и не ухватывает непрерывности. Правда, здесь надо заметить, что термины "непрерывность" и

"дискретность"

употребляются Толстым не совсем в том смысле, в котором их употребляем мы. Я бы сказал так: наше непрерывное мышление - это однородное пространство физического мышления, в котором недопустимы гипотезы *ad hoc*, когда любое изображаемое действие физических сил должно быть представлено

непрерывным и однородным образом. И поэтому, скажем. Кант устраняет вмешательство какого-либо сверхъестественного, а вернее, естественного духовного существа, считая невозможными ссылки на это естество, на это божественное существо. Размышляя над этим, вы можете точно ухватить источник того систематического безумия, которое появилось после Канта и которое

называется гегелевской философией. Оно заложено именно здесь...

Однако я вернусь к обсуждению того, как представлены человеческие свойства невидимых вещей, как представлена онтология и устройство человеческого феномена (а она представлена человеком же). Работа онтологии у Канта очень четко видна в одной фразе. В его текстах встречается следующее

странное определение
этих особых живых
организмов, или
онтологических
абстракций порядка, как
живых организмов: имея их
в виду, он говорит о
данных бесконечных
величинах. Например, по
Канту, пространство и
время суть
данные бесконечные
величины, что, казалось
бы, противоречит всему
смыслу его
полемики с предположением
актуально выполненной

бесконечности движения
по
ряду. Вся структура
разбора Кантом антиномий
разума покоится на показе,
что,
поскольку движение
совершается конечными
шагами, нельзя знание
строить в
допущении пройденности
ряда – человеком ряд
не проходит, и не
охватывается, и не может
быть дан. А в то же время
он называет, например,

пространство бесконечно
данной – не заданной, как
проблема, а именно данной
величиной. И часто рядом с
термином "бесконечные
данные величины" у
него

выскакивает термин
"индивидуальность",
"индивид".

Так как же на
уровне тавтологий мы
можем представить себе
конструируемость,
компонирование, рост с
такой непрерывностью,
что по

сравнению с этим любое
непрерывное мышление
казалось бы убого
дискретным?

Как представить
целостность индивидов как
данных бесконечных
величин? В

работе "Что значит
ориентироваться в
мышлении?" (я пользуюсь
кассиреровским
изданием, т. 4, с. 361)

Кант определяет это
следующим образом.
Посмотрите,

как он видит проблему и
как при этом четко
обрубают любое
отождествление
философии с религией,
выделяя самостоятельную
область движения
философской
мысли. Он говорит так,
вслушайтесь: о
существовании высшего
существа, то
есть Бога, никто не может
быть убежден сначала
данными созерцания...
Причем

zuerst - сначала, или
раньше - у Канта
подчеркнуто [E51]. Нельзя
получить
факт и потом этим фактом
убедиться в
существовании, в данном
случае в
существовании высшего
существа. В конце фразы
становится ясным,
почему
подчеркнуто слово zuerst:
"Вера разума должна
предшествовать..." То
есть:

уже верим - и тогда видим
в факте или созерцании. А
не так, что сначала
получаем факты, созерцания
или, тем более, собираем
их, обобщаем - а потом
видим. Нет, чтобы увидеть
в факте, надо, чтобы в нас
уже работало то, что мы
в нем увидим. Иначе
говоря, видение предмета
вовне - например,
видение
высшего существа - есть
проявление действия этого
предмета в нас. Внутри

этого замыкания мы и
бултыхаемся. Это замыкание
я уже объяснял, говоря
о
языке, внутри которого мы
не знаем, где верх и где
низ.

Такой ход Канта
направлен не только
против всякого рода
попыток
антропологического,
ассоцианистского
обоснования или
исследования
происхождения идеи
Бога. Это

характеристика всяких
понимательных
интеллигибельных
объектов,
представляющих собой
понимательно-бытийные
тавтологии и идеально
предшествующих им в
качестве сферы, внутри
которой мы
определяемся. Они идеально
предшествуют в силу своего
особого структурного
происхождения - через
бесконечно малые
прибавления. Происхождение
это - есть

рождение внутри структур
сил сцепления структур,
резонансные рождения.

Метафорически я называю их
живыми организмами. В
этом смысле судьба
есть

живой организм, который
растет в некотором
четвертом измерении, а
наша

реальная жизнь есть
соединение каких-то кусков
этого организма с чем-то
от

эмпирической
действительности. Эти

живые организмы
являются своего рода
органами синтеза. Подобно
тому как печень выделяет,
секретирует желчь. А на
языке традиционной
философии их можно назвать
natura naturans в отличие
от
natura naturata, то
есть порождающей
природой в отличие от
природы
порожденной; или эти
органы синтеза можно
еще назвать
интеллидженция

интеллидженс -
интеллектуирующий
интеллект. Правда, в
русском переводе
теряется оттенок
построения этого сочетания
по аналогии с *natura*
naturans,
потому что под интеллектом
мы понимаем что-то
рассудочное.

Кант не случайно,
увидев время как подвижное
состояние, как миг, а
не
длительность, выражает
свое понимание

словосочетанием в момент,
когда мыслю.

Не могу не знать, когда
мыслю; каждый раз узнаю,
что это так. И увидев
это.

Кант понимает, что
время как подвижное
состояние, как миг
имеет
индивидуальное (в смысле
живых организмов,
замкнутых целостных форм)
и сразу
же множественно
расположенное

существование. Можно
облечь это в другую форму
и сказать: сознание
есть уникум, нечто,
существующее в
единственном
экземпляре и в то же время
множественно данное. Если
мы понимаем – понимание
одно, но оно множественно
дано в вас и во мне. Это
некоторая понимающая или
испытующая множественность
– прямо как щупальца и
движения живого организма,
какого-нибудь моллюска,
одного и множественно

расположенного.

В этой связи можно проследить, как у Канта в его размышлениях все время появляется один оттенок. Объясняя просвещение, которое он определяет как необходимость самому в себе и для себя мыслить и находить то, что могло бы быть всеобщим (в самом себе, но всеобщим образом), Кант вдруг резюмирует:

вся проблема просвещения,
говорит он, есть
проблема Selbsterhaltung
–

самоподдержания разума.

Самоподдержания вот
этих живых организмов,
или

онтологических абстракций
порядка. И в этом смысле
истина не есть проблема
соответствия или адекватности
(что относится к знанию,
к знаково-логическим
структурам знания), но
проблема

воспроизводства, или
самоподдержания,
некоторого порядка.
Значит, самоподдержание
разума не есть передача
общих
значений при помощи языка
в пространстве и времени
нашего общения, а есть
поддержание себя неким
упорядоченным образом,
некоторой онтологической
абстракцией порядка. Или
можно сказать, что это
самоподдерживающая жизнь
онтологической абстракции
порядка, описываемая в

четвертом измерении.

И тогда, конечно, самым интересным становятся свойства этой бесконечности, или бесконечно данной величины. На самом деле я говорил об этой величине, даже когда употреблял термин "множественно расположенное" – это частный случай термина "величина". Данные бесконечные величины – это

некая неделимая
бесконечность, или
неделимо бесконечное,
которое содержит в
себе, а не обобщает,
подводя под себя, многие
объекты. В трех случаях
– в

определении пространства,
времени и мысли – у
Канта имеется в виду
единичность, не под собой
содержащая, а в себе
содержащая. Здесь
содержится
и определение
бесконечности. Я его дам

сейчас в очень простом
виде. Та
бесконечность, которую
имеет в виду Кант; есть
бесконечность как
сохранение
и увеличение состояния. Он
дает один из вариантов
этого определения в связи
с описанием одной
разновидности
удовольствия (кстати,
Кант понимал
удовольствие как
некоторое состояние,
несводимое к
человеческой

чувственности) . Это род
удовольствия, называемый
культурой, которой как
раз
свойственно увеличивать
себя. Все наши
удовольствия
разрешаются
удовлетворением
удовольствия - если мы
голодны и едим вкусную
еду, то
удовольствие вкусной еды
разрешается актом еды. Но
есть особые удовольствия,
которые бесконечно
воспроизводят свой

источник, свой аппетит и
увеличивают
сами себя. Частный случай
этого удовольствия Кант
называет культурой. А в
широком или, лучше
сказать, в глубинном
смысле .слова это
относится к тому,
что Кант называет
бесконечными величинами.
Бесконечные величины
действуют
внутри тавтологий, но
уже тавтологий как
нашего способа
выражения

онтологических абстракций
порядка, как свойств их
способа жизни. Когда я
приводил случаи-примеры
гештальтов, я говорил,
что смысл, понимаемый
как
дискретный, не состоит из
элементов. Эти, а не
другие элементы –
после
смысла. Кроме того, чтобы
узнать, профили это или
ваза, окружность на палке
или мексиканец на колесах,
– нужна причина. И в

поисках этой причины мы
не

можем вернуться снова к
элементам опыта, о
которых мы знаем, что
они

выпадают в осадок после
смысла опыта, то есть
после целого. Так же,
только

после целого, у Канта
определяются пространство
и время. И еще: в
узнавании

предположено дление (на
моем языке я называю это

перемещением центра
сферы) .

На каком основании я
вообще во всех этих
психологических примерах
узнаю
что-то или кого-то? Ясно,
что наша психическая жизнь
не строится по принципу
перебора вариантов: я
вспоминаю лицо, пытаюсь
узнать человека,
стоящего
передо мной... Есть какой-
то дополнительный акт, не
содержащийся в самом

составе образа, который я узнал. И узнал я не путем перебора возможностей. В этом смысле слова данный образ сам должен иметь какой-то модус дления, чтобы актуализироваться в целом и целиком, независимо от перебора вариантов актуализироваться актом узнавания. Именно эта чистая форма всякой актуальности называется у Канта трансцендентальным. Речь идет об

актуальности такого рода.
Например, актуализация
узнавания – мы узнаем,
лишь
одномоментно актуализируя
всю проникающую стихию,
или всепроникающую стихию.
Я в этот момент солгал, и,
следовательно, форма
истинности в данном
случае
есть чистая форма
актуальности, или
актуализации всего.
Трансцендентальное –
просто термин для
обозначения всякой

актуализации, или всего
актуального в
чистом виде. И оно не
имеет своим основанием
содержание всех элементов
ряда,
ведущего к акту лжи,
потому что в момент, когда
я делаю что-то, там
вся
полнота и акта
ответственности. То есть
акт лжи абсолютен,
как и акт
истины. Абсолютен без
завершения и полного

охвата и обзора
всей цепи
причин и оснований. Мы
этого не можем не знать,
это не может не быть для
нас
актуальным, если мы вообще
думаем. Актуально
завершаем в момент
теперь,
когда, сейчас и здесь. В
этом смысле, повторяю,
трансцендентальное есть
чистая форма всякой
актуальности, актуальности
источника, полного
действия

или тотальных
деятельностей.
Деятельности
онтологических абстракций
порядка
суть тотальные
деятельности, они есть
деятельности сознательной
жизни, ее
текст. Трансцендентальное
– это фиксация чистых
форм актуализации, или
актуальности, сознательной
жизни как таковой. И
нет сознательной жизни,
когда этого не происходит.
Только определенные

явления выступают
символами
актуального существования
сознательной жизни. В этом
смысле феномен совести
есть символ актуального
существования сознательной
жизни.

Я подчеркиваю этот
момент узнавания как
частный вариант тавтологии
в нас
– то, через что
тавтология в нас
действует (я все время
подчеркиваю

представленность нашими возможностями) . Чтобы немножко расслабиться, вернусь к, казалось бы, не относящемуся к делу конкретно-физическому, геометрическому примеру. В связи с проблемой интуиции, на которой Кант основывал математику, в литературе часто встречается такое рассуждение, вполне грамотное и точное, кстати. Математики

показывают, что в
построении
формальной, абстрактной
математики нет
зависимости от
возможностей нашей
интуиции. Формальная
математика как раз есть
нечто такое, чего мы
можем
достигать, порывая
зависимость от интуиции
и ее возможностей
как
человеческой интуиции.
Можно показать, что в

чувственном
геометрическом
созерцании трехмерности
дано некоторое
топологическое
трехмерное
многообразие, так
называемое евклидово
многообразие. В
чувственном
геометрическом созерцании
нет ничего такого, о чем
рассудок аналитически не
мог бы дать отчет и
заменить все ссылки на
созерцание и интуицию
некоторыми

формализмами. Потому что нет ничего такого, в чем рассудок аналитически не мог бы дать себе отчет. Например, Жюль Вюйемен, у которого есть две хорошие работы, "Метафизика и физика Канта" и "Наследники Канта", о неокантианцах, — подкрепляет рассуждения о мощи формализма указанием на группы преобразований на векторном пространстве, где тот вариант пространства, который

рассматривался Кантом – евклидово трехмерное пространство, – можно рассматривать как специальный случай отношения гомотетичности, а именно как случай векторов, образующих независимую линейную систему порядка

3. Однако здесь есть, по крайней мере, одна трудность: ведь нужно еще идентифицировать кантово или евклидово пространство как такую

группу. Имея формализмы группы,
нужно еще что-то
идентифицировать как такую
группу, представляющую
линейную
систему порядка 3. А эта
идентификация есть еще
один дополнительный акт,
не
содержащийся в понятии
группы. На уровне
рассмотрения важности
такого рода
акта и движется вся
проблематика Канта, а не

на уровне построения
формальных
математических структур и
систем.

Кант имеет в виду лишь
одно: существует акт, не
содержащийся в понятии
группы. Нужно еще
объяснить, почему эта
евклидова группа
привилегированна. И
самое главное – на чем
основана аподиктичность
суждений внутри этой
группы?

Потому что эта
аподиктичность

независима от знания,
от представления
некоторых групп
преобразований, мы вообще
можем и не подозревать о
них, как
об этом не знала
математика до XIX века,
– а вот понятие этой
группой
пространство мы знаем
аподиктически, то есть
достоверно. Итак, Кант
рассматривает прежде всего
условия этой
аподиктичности. Ведь,
повторяю,

узнавание, идентификация
этого пространства в
качества варианта
группы
преобразований есть
особое отдельное
суждение, из других
логически
невыводимое, а лишь
присоединяемое к ним.
Например, утверждение
"группа 3"
соответствует моему
пространству. Ее выбор,
узнавание именно в
качестве

представления своего
пространства предполагает
добавление чего-то,
имеющего
другие основания и
объясняющего к тому же
аподиктичность суждения
внутри
свойств этой группы. Я
приведу в этой связи
цитату из Римана. Он
странным
образом, строя весьма
абстрактную
математическую систему,
настаивал на

эмпирическом характере
геометрии. Однако это
становится понятным,
если
послушать, что он говорит.
Создавая более общую
теорию пространственных
измерений, он строил ее на
основе понятия многократно
протяженных величин и
тем самым получал
обоснование
множественности
геометрий. Он писал:
"Мы
придем к заключению,
что в многократно

протяженной величине
возможны
различные меры определения
и что пространство есть не
что иное, как частный
случай трижды протяженной
величины" [E52]. И вдруг
Риман говорит: необходимым
следствием отсюда является
то, что предложения
геометрии не выводятся
из
общих свойств протяженных
величин (сравни
кантовское – не
выводится из

понятий; вся проблема
Канта была в том, что
понятия не определяются
полностью, а мы ищем
полного определения и
описания) и что,
например, те
свойства, которые
выделяют пространство
из других мыслимых
трижды
протяженных величин, могут
быть почерпнуты не иначе,
как из опыта... Здесь
фактически изложена
кантовская проблема

добавления независимого основания.

Поясню только, что когда речь идет о почерпнутости чего-либо из опыта, то в опыте действуют (то есть являются внутренним стержнем того, что я называл узнаванием, актуализацией) тавтологии, понимаемые тавтологии бытия. Дело не просто в том, что к невыводимому из понятий добавляются, присоединяются

какие-то совершенно
случайные, произвольные
человеческие основания,
но в
том, что всякие добавления
происходят по механизму,
по стержню, по пружине
действия в опыте
понимательных тавтологий
бытия.

ЛЕКЦИЯ 15

Давайте начнем работу.

Сегодня мы кое-что
резюмируем, а что-то,
не

закончив, завершим. Итак,
мы знаем, что по смыслу

кантовской философии, то, что мы называем физической, или эмпирической, реальностью, содержит в себе посылки и условия субъекта, то есть условия факта знания, условия того, что субъект может извлечь какую-то информацию и необратимо научиться какому-то опыту. Мы всякий раз различали содержание опыта и факт извлечения содержания

опыта, который должен
случиться в том же
мире, который
описывается
содержанием опыта. И
эти условия и посылки
субъекта являются
частью
реальности именно как
физической реальности,
описываемой со стороны
и
выраженной внешне,
артикулированной в
пространстве и времени и
позволяющей

случиться самому
физическому
существованию созерцаний
или тем живым
сущностям, которые я,
вслед за Кантом, называл
пространственно-
временными
образованиями. Иначе
говоря, в проблеме
созерцания у Канта
имеется в виду
как данность созерцанию,
являющаяся условием *sine*
qua non всяких определений
знания и действия в мире,
так и сам физический факт

созерцания, случающийся
как событие, как реальное
явление, как факт в том
же самом мире, который
созерцается в содержании
созерцания, – этот
физический факт
должен
допускаться другими
физическими фактами, он
должен быть допустим в
системную
связь явлений.
Следовательно, не имеет
смысла говорить об объекте
вообще, о

реальности вообще. Нужно и
можно говорить лишь об
объекте для какой-то
схемы, которую Кант
называет схемой
продуктивного воображения,
о реальности
для какой-то схемы.

Тем самым в том, что мы
называли тавтологиями
понимания и
существования,
мы имеем дело с
индивидами,
отличающимися от
наблюдаемых нами вещей
и

явлений: индивид – это то, изнутри чего мы наблюдаем в терминах явлений. С одной стороны, это формы созерцания, единичности, определившиеся так, что они содержат в себе, а не под собой многое и изнутри них мы наблюдаем в мире то, что имеет для нас физически, или эмпирически, разрешимый смысл. А с другой стороны, есть и другого рода единичности, содержащие в себе, не под

собой, многое, а именно
идеи. Эти две
разновидности единичностей
замыкающим

образом расположены на
двух концах поверхности
Мебиуса. Первые индивиды
—

пространственно-временные
образования, являющиеся
пространством мысли, а не
понятиями о пространстве,
иначе говоря, умными
телами, на которых
живет

мысль. Эти умные тела
предполагают созерцание,

акты, выполняемые
людьми,
которые как бы прислонены
к этим самостоятельным
образованиям,
существующим
по собственным законам,
не зависящим от
человека, случающимся в
мире.

Повторяю, формы созерцания
случаются в мире
независимо от человека,
человек
к ним как бы прислонен, и
на них он выполняет акты,
в том числе акт интуиции

или созерцания.

На других индивидах,
называемых идеями, акты
интуиции и акты
созерцания
не выполняются. Для идей,
как постоянно подчеркивает
Кант, нет предметов. Но
это тоже индивиды. И
поверхность М_{„биуса},
эту двустороннюю
плоскость
совмещения и
конгруирования асимметрий,
я рисовал для того,
чтобы в том

числе показать, что
существует плавный переход
от индивидов с созерцанием
к

индивидам без созерцания.
Это движение ни в одном
момента не нарушает своей
непрерывности и плавности,
так же как переход от
эмпирического сознания
к

трансцендентальному
сознанию, как переход от
счетного к несчетному,
от

дискретного к
непрерывному, от

локального к нелокальному
(ведь то, что я
называл тавтологиями, на
языке Канта называется
виртуальностями;

тавтологии
на уровне идей называются
виртуальностями, иди
нелокальными
виртуальностями,

– Кант не раз говорит
об этом). В терминах
виртуальности акт мысли
совершается как бы внутри
себя и кристаллизуется
одним экземпляром, не

являющимся продуктом
сравнения. Формы
созерцания не являются
продуктом
сравнения – это
единичности, содержащие в
себе многое. И это
говорит о
невыразимом, ненаблюдаемом
пространстве, в котором
совершающийся акт сам
является предметом, или
пространственной формой
созерцания. Точно так
же
целое, которое
виртуально закодировано

в идеях, является
ноуменальной
частью, или внутренней
стороной нашего мышления,
– это, собственно
говоря,
интеллектуальная сторона
понятий, которая, в
отличие от содержания
понятий,
не является продуктом
сравнения.

Там, где работает
тавтология, в области
идей, которые суть эфир,
среда

определений созерцания и
рассудка, мы имеем
сообщенность,
согласованность.

Ассоциируйте слово
"сообщенность" со словом
"сообщение" – в нем слышно
слово
"общение", которому мы
приписываем прежде всего
социальный смысл
общения
индивидов. И вот здесь мы
имеем дело с сообщенностью
по всему пространству
наблюдающих и чувствующих
умов, а это

одновременно означает,
что есть
некоторый субатомный мир,
в который мы никогда не
заходим, который лишь
представлен отличающимся
от самого себя образом
на поверхности, где
происходит движение,
соединяющее индивидов или
единичности -
единичности
созерцания и единичности
без интуиции. Я уже
говорил, что сознание
вводится

у Канта атомарным
постулатом. Если есть
сознание – то все,
ниже мы
спуститься не можем.

Существует нечто, что
остается внутри сферы,
поверхность которой задана
свойствами поверхности
Мебиуса. Оно обозначается
знаком X , знаком
неопределенного.

Тем самым усиление,
амплификация,
доведение, дополнение
наших

мыслительных актов, а также актов удовольствия и неудовольствия происходят в этике и эстетике, которые производятся стихией, или эфиром, трансцендентального. Эта волна усиления, которая дает любой человеческий акт, - она расширена одновременно на две стороны, захватывая их вместе: на сторону эмпирически-созерцательную и на

сторону идей. А ниже
этого
максимума-минимума мы не
опускаемся. Я уже
упоминал, что, возможно,
эта идея
пошла от Николая
Кузанского, ею датируется
какой-то рубеж мышления
нового
времени, ею создавалось то
мыслительное
пространство, в котором
впервые
формулировались каноны и
правила научного

физического мышления.

Кантовская картина, которую я рисую, есть в то же время философское обоснование опытного знания, или философское обоснование науки. И в то же время это есть Aufhebung науки.

Не снятие, для того чтобы освободить место для веры, а приподнимание, или выделение, чтобы посмотреть, с тем чтобы убедиться, что рассматриваемое —

знание. То есть
действительное понимание
того, что есть феномен
знания, что
оставляет место для
свободного действия
человека в мире знания –
том самом,
который описывается в
детерминистических
терминах. Кант утверждает
– и это
центральный пункт его
философии, – что те же
условия, на которых
возможно в

мире что-то знать
детерминистически,
являются условиями, на
которых возможно
свободное действие в мире
или свободная
причинность. Вот такой
Kunststuck
изобретает Кант. Что,
на мой взгляд,
является единственно
возможным
человеческим языком, на
котором мы можем понять
собственное положение в
мире.

Я говорил о том, что
привилегированной точкой у
Канта является точка *hic*
et nunc, здесь и сейчас.

Это какой-то
парадоксальный *Umschlag*,
поворот,
переворот мышления, где
все выводится и
отсчитывается от
настоящего – и
прошлое и будущее. От
настоящего как мига, как
подвижного состояния,
которое
является центром
бесконечной окружности,

который, в свою очередь,
везде, а
периферия нигде, - или,
можно сказать, периферия
везде, а центр нигде,
поскольку он каждый раз
впереди нас, там, куда
мы поместили действие,
а
действие мы всегда
помещаем вне себя, и
центр от нас
перемещается туда,
совершается то, что
Кант называет
Selbsterhaltung der
Vernunft -

самоподдержанием разума,
или воспроизводством
упорядоченного объекта,
упорядоченного состояния,
имеющего условия, не
совпадающие с его
мыслительным содержанием.
К этому воспроизводству
на втором шаге и
применяется термин
"истина", согласованный,
как это было и в
древнем
античном мышлении, с
терминами "красота" и
"благо". Иными словами,
в ядре

философского мышления
действительно сочленены,
соединены эти три,
казалось
бы, совершенно различные
вещи. То, что само себя
воспроизводит так, что
я
внутри этого феномена
согласован со всеми
остальными, то есть я
не могу
подумать иначе, как думаю,
я сразу узнаю себя в
качестве такового, и,
во-вторых, в этом
узнавании у меня есть

сознание согласованности
со всеми
другими живыми существами
– это и есть одновременно
высшее благо или, если
угодно, конечная цель
мироздания. Это же
является и красотой, если
в слово
"красота" вкладывать
античный смысл. Красота –
наглядно зримая
явленность
истины; истина, которая
наглядно явлена
материальным
расположением, есть

прекрасное. Все три термина – истина, добро, красота – являются свойствами того, что вслед за Кантом я называю самоподдержанием разума.

Одновременно к этому применим термин "гармония" – эти образования излучают гармонию, звучат гармониями. Я охотно верю древним, которые говорили, что они слышали музыку небесных сфер. Я

тоже думаю, можно так
настроиться, чтобы
воспринимать свое участие
в гармониях как музыку,
потому
что гармония и есть бытие,
судьба, то, что мы не
можем нарушить,
нарушение
чего выпадает на нашу
сторону роковыми
последствиями. Ведь вся
проблема души
– и для античности, и для
Канта – есть проблема
неразрушения своей души
как

некоего порядка. А все
натуральные цепи – наше
участие в них возвращается
к

нам как раз разрушением
нас самих, мы как бы
нарушаем условия, на
которых

сами можем существовать в
качестве людей. Скажем,
участвуя не в определении
справедливости законом, а
в определении
справедливости в цепи
кровной мести
(кровная месть есть
просто предельный образ

для выражения
сцепления
эмпирических причин и
следствий) . И мы всегда
правы, – никакое зло
не
совершается без доброго
основания в нашей
психологии. Садист,
истязая
другого, не получает, как
мы предполагаем, от этого
наслаждение – садист
находится в пафосе, и
согласно терминам этого
пафоса или страсти
виноват

тот, кого он истязает.

Иначе откуда черпать
энергию зла? Еще

Сократ

показывал, что участие в
психологически

достоверном сцеплении,
идущем в

дурную бесконечность связи
причин или действий и

ответов на них -

скажем,

тебе выкололи глаза и ты
выкалываешь, - и есть

разрушение

упорядоченности,

которая называется твоей
душой, разрушение
условий, на которых
она сама
может повторяться или
воспроизводиться в
мире... Тем самым я
попытался
высказать проблему
гармонии.

У меня остаются
невысказанными бесконечное
число вещей, не знаю,
какова
будет их судьба. Чтобы
раскрутить их и показать,

мне нужно было бы еще
15

лекций. Я сказал лишь
незначительную часть...

Я сказал, что в
трансцендентальном
сознании образуется некая
стихия, или
элемент-стихия, или сфера,
медиум, среда бесконечного
становления. В этой
среде амплифицируются,
доводятся и усиливаются
наши акты, совершаемые
конкретным эмпирическим
существом, называемым

"человек". И тогда то, что он делает, будет трансцендентальным продуктом. Например, формы созерцания будут трансцендентальным продуктом – это то, что кристаллизовалось в усилительной среде трансцендентального элемента, элемента-стихии в античном смысле.

Обращаясь к наглядной модели, которую я

рисовал, мы понимаем,
что это
усиление есть одновременно
экран. Волна усиления
создала экран, по
отношению
к которому скрыто все, что
находится в субатомной
области. Она обозначена
Кантом как X. Для него
сохранение
неопределенности, X-
характера в области
первого шага творения
мира является
принципиальным.
Поскольку вслед за

Декартом он считает, что мир определен в том смысле, что у нас есть язык, на котором мы можем о нем говорить и достигать уникальности описания только на втором шаге. (При этом различие шагов – только логическое, а не реальное) .

Бог мог бы (еще Лейбниц рассуждал об этом, а Кант рассуждает в своей

статье "О первом основании
различия сторон в
пространстве"), создав
первым
актом правую руку; вторым
актом воспроизвести ту же
самую правую руку, и
тоща мир был бы другой.
Мир же определился тем,
что создав первым
актом
правую руку; вторым актом
(поскольку не мота не
проявиться двоичность
акта
творения) Бог создал
левую руку, то есть

первую созерцательную
(субъективную) асимметрию,
которую мы имеем в
человеческом мире. Но
мы,
находясь на втором шаге
повторения различного,
где мир воспроизводится
уже
в измерении понимания и
неотделим от условий
существования в нем
субъекта,
должны всегда учитывать,
иметь в виду, что этим
вторым шагом не дана (или
не

доведена) полная
определенность области
первого шага, то есть мы
не можем
сказать, что это только
так и могло быть. Мир
должен обозначаться и
сохраняться как X – а мир
 X никогда не определен
уникально относительно
своих результатов на
уровне открывающейся после
второго шага
онтологической
картины. То есть второй
шаг никогда не

доопределяет первый наш X
уникальным
и единственным образом, он
оставляет его свободным
относительно себя. Если
бы это было возможным, то
был бы только один мир.
Или была бы только одна
культура – а культур
много, это эмпирический
факт Много их потому,
что в
терминах ни одной культуры
(или картины мира) нет
уникальной и полной
определенности первого
шага без добавления

второго шага, который
простирается в
измерение или
протяженность возможных
нефизических
(трансцендентальных)
определений, таща тем
самым за собой отличный
от себя

X. При этом одно-
добавление, или
безусловный синтез, -
вещь невозможная,
сама себе противоречащая,
исключающая себя.

X-мир,
неопределенность,

неопределенное сознание,
или вещь в себе (у
Канта много определений,
ибо он в принципе
отказывается от какой-
либо

гипотезы о материальной
или же духовной природе
"субстрата" вселенной),
никогда уникально не дают
ту кристаллизацию, которая
происходит со второго
шага, где мы воспроизводим
мир с его физикой и в
пространстве его
понимания,

в пространстве языка. На
втором шаге мир уже пророс
в измерение понимания и
смысла, то есть какого-то
определенного языка, но
он не определен в нем
уникально и единственно, в
этом языке мы не можем
говорить о том, какова
вещь в себе, не можем
сделать ее своим прямым
предметом и восходить от
нее в
обосновании своего мира,
строить его возможные
описания. Она действует
лишь

через нас – как в нас
независимый мир. Но мы
можем действие чего-то
через
нас (а именно независимого
мира, а не мира явлений,
не предметного мира)
схватывать вторичным
образом (Кант будет
говорить также о косвенном
явлении)
на уровне символов, или
явлений явления.
Символы есть то, что
схемами-понятиями
(схемами идей)

обозначает проявление
в нас нашей
спонтанности, активности,
свободного творения,
которые как таковые
определить мы не можем, да
и познать не можем. Тем
самым - если перевернуть
этот ход - спонтанность
оказывается и условием
знаний о чем-то в
терминах
причинности, или в
детерминистических
терминах. Кант как бы
говорит, что

весь этот субатомный мир,
или мир X, остался под
знаком необратимости. А
мы

– после необратимости и
внутри нее. И,
следовательно, на
нормализованной
поверхности Мебиуса,
двусторонней поверхности,
где происходит конгруэнция
в

движении того, что в
начале движения не могло
конгруировать, феномен,
или

явление, есть все то, о чем нам дано судить лишь задним числом.

В науке, в том, как она строится, в обосновании трансцендентальной возможности эмпирического научного опыта мы как бы можем нейтрализовать эту скорость необратимости, превращая явления мира в феномен, в этой связи я говорил о феномене осознания, о

событийном существовании
самого этого
сознания, сознающего
сознание. Я мыслю – это
не только содержание,
но и
существование, феномен
существования, или,
точнее, существующий
феномен,
онтологическое явление. У
Канта – онтологический,
а не гносеологический
смысл термина "явление".
Без этого фундамента
нельзя понять, что
такое

трансцендентальная
apperцепция. Часто
открытие онтологической
стороны
явлений, или феноменов,
приписывается Гуссерлю.
Это не так. Во многом
то,
что есть глубокого и
истинного в философии XX
века, – лишь
воспоминание и
осознавание действительных
идей классической
философии. Если, конечно,
идеи

классической философии
отличать от их
культурных эквивалентов,
шаблонов,
которые получили хождение
в широкой философской
культуре в XVIII и
XIX
веках. Действительное
содержание мышления
Декарта и Канта было ими
скрыто, и
вот под видом так
называемой модернистской
философии происходит
впячивание

и вычитывание,
восстановление некоторых
глубинных смыслов
классической
философии. Это происходит;
конечно, уже в других
терминах, на другом языке
и
потому кажется открытием –
но таковым не является. Не
являются открытиями ни
экзистенциальная
философия, ни
феноменология Гуссерля.
Они просто своего
рода возрождение некоторых
элементов классики, способ

ее жизни, ее длящееся
существование.

Однако я ушел в
сторону... Я говорил о
том, что в
обосновании
трансцендентальной
возможности эмпирического
научного опыта, то есть
того,
что вообще может
эмпирически совершиться,
мы не можем
нейтрализовать
скорость необратимости.
Скорость большая, и мы
всегда после феномена.

Феномен – это то, о чем
нам дано судить лишь
задним числом. И наука
превращает феномены
существования, позади
которых мы всегда
находимся, в то,
что она, и мы вслед за
нею, называем явлениями
в гносеологическом
смысле
этого слова. Явление –
это уже нечто
контролируемо
воспроизводимое и
повторяемое в
универсальных и однородных

условиях. Повторяемое
неограниченно
и массово. Кант называет
это эмпирическим опытом
и говорит об этом в
терминах воспроизводства
опыта. Материалом
науки являются массово
размноженные и массово
воспроизведенные явления
– воспроизведенные с
добавкой усиления
трансцендентального
сознания. На место
явлений мира
поставлены их сознательные
контролируемые

эквиваленты. Например,
эксперимент
есть один из способов
такого контроля – это
то, что другой в
другом
пространстве и времени
может воспроизвести.
Любой эксперимент
должен
подчиняться критерию
воспроизводимости и
повторимости. Тем самым
в этой
операции превращения
феномена в явление

элиминируется элемент
Х,
неопределенности, или
исторический элемент мира.
Кантовское
философствование
осуществляется с четким
сознанием того, что о
внутренних элементах (до
Канта
и после Канта это называли
также душой, монадой,
чувствующим иди
сознающим
состоянием вещи,
внутренним представлением

вещи, в терминах
которого она
определяет себя к
действию) можно говорить,
только никогда не
заходя в
догадки о внутреннем – об
этом можно говорить,
например, в терминах
движения
по двусторонней плоскости.
Внутри мы не заходим, но,
тем не менее, начав в
одной точке плоскости
Мебиуса, с
неконгруирующего, то есть
с внутреннего н

неразложимого в
отношениях, мы приходим к
тому, что в самом конце
движения
по ленте Мебиуса можем
говорить в терминах только
относительных, то есть в
терминах симметрий
физических законов.

Значит; внутреннее
остается у Канта на
условиях, в статусе
исторического
элемента мира. Я хочу
пояснить, почему я
выбираю термин
"исторический

элемент мира". Вспомните пример с марсианским наблюдателем, который видит на Земле разыгрываемый в каком-то помещении спектакль - то, что известно людям как театральное представление. И вот я, марсианский наблюдатель, вижу относительные события, то есть действия и движения людей друг относительно друга на сцене, вижу взаимоотношения, которые

возникают между ними, —
на
основе того, что я могу
понимать язык в той мере,
в какой могу соотносить
звучащее слово с жестом,
указывающим на предмет,
который выбирается из
множества предметов. Но
если нет знания, что это
театр, а это знание
не
вытекает из содержания
наблюдаемых действий, то
такое зрелище останется
для

марсианина мистическим и
непостижимым в принципе.

Знание, что это театр,
является внутренним
элементом мира, в котором
театр постижим как
театр, и

этот внутренний элемент
мира далее неразложим –
нужно знать несводимым
и

конечным образом, что это
театр. В других контекстах
и срезам независимое
знание называется у Канта
априорным. Теперь я

называю это
историческим
элементом мира.

Когда я говорю
"история", я не имею в
виду последовательность
этапов или
чего-то, что мы могли бы
разложить в терминах
нашего опыта. Потому
что в
терминах нашего опыта мы
всегда все располагаем в
виде последовательности
явлений, а исторический
элемент называется мною

историческим именно
потому,
что он не поддается
расположению в
последовательности
явлений. Он не
явление. Знание, что это
театр, не есть явление,
точнее, не есть знание
о
явлении. Оно само есть
условие явленности мира
– того, в котором
видим
театр. Условие видимости
театра в моем мире лежит
не в содержании того, что

я вижу, – я извлек знание о том, что это театр, не из содержания наблюдаемых мною на сцене событий.

Знание, что это театр, закодировано в каком-то топосе, лежащем над терминами, в которых я законом или зависимостью связываю наблюдаемые явления. И наоборот, чтобы понять наблюдаемые явления в терминах причинной связи, то есть применить категорию

причинности, я должен
сначала
ввести наблюдаемые
явления в какой-то
топос, где наличное
знание
кристаллизуется в терминах
законов и причинных
связей. Иными словами,
у
причинной связи есть
какое-то невидимое
скрытое условие,
называемое мной
топосом.

Тема априорного знания,
или того, что я называл

историческим элементом,
звучит у Канта следующим
словосочетанием
(вслушайтесь в аккорд) : "В
понятиях
мир определился (я в
несколько вольном переводе
передаю смысл, и это
уже
интерпретация, не
требующая дальнейшей
интерпретации) лишь
настолько,
насколько простиралось до
этого наше восприятие"
[Е53]. Иначе говоря, дело
в

том, какая была история. В
содержании она не дана, но
содержание определено
лишь настолько, насколько
простиралось до этого наше
восприятие. В других
местах Кант говорит
фактически то же самое,
просто набор слов
другой и
проблема не узнается, а
это проблема
внутреннего
исторического элемента
мира. Например, в
"Критике чистого

разума" Кант говорит,
что
естествоиспытатели поняли
- разум видит только
то, что сам создает
по
собственному плану, что мы
сами вложили и прочитали в
понятии. В немецком
тексте стоит "вглядываются
в понятия", иди
разглядывают свое понятие
с точки
зрения того, что сами
вложили в него. Кант
требует, чтобы наше
познание не

понималось как чтение
понятий, и в то же время
он говорит, что мы
должны
видеть, вычитывать в
понятии то, что мы вложили
в него.

Я заострил ваше
внимание на
несовместимости терминов,
которые в обыденном
языке, как кажется,
означают одно и то же:
вглядываться в понятия,
читать
понятия, сами вложили в
понятия, и поэтому должны

прочитать, увидеть то, что
создали по собственному
плану... Кант говорит не
о чтении понятий, а о
разглядывании их. Какая
разница? Ясно, что под
чтением понятий Кант имеет
в

виду аналитическую
экспликацию содержания
понятий. Посредством
аналитической
экспликации содержания
понятия, как я уже
показывал, мы не имеем
полной

определенности предмета
понятия. Скажем, описывая
пространственно-временной
процесс в понятиях,
фиксирующих относительные
смещения или перемещения,
мы

не определяем движение,
потому что для полного его
определения наше описание
должно дополниться
независимо данными умными
телами, вовлеченными в
это

движение, то есть
пространственно-временными

формами чистого созерцания
как

априорным, и которые суть
всегда добавляемый и
независимый акт. Это
какая-то

внелогическая основа,
добавляемая к логическим
содержаниям и тем
самым

доопределяющая до полного
описания те предметы,
которые даются понятиями.

Я

уже говорил об этом,
сейчас же только коротко
повторил.

Значит, в формуле
Канта намеки на то,
что я называю
историческим
элементом. По Канту, нужно
было бы сначала вложиться
в объект, и потом можно
знать. Вложившееся в
объект есть исторический
элемент, остающийся
одной
ногой в неопределенности
сознания, или в X-мире, а
второй ногой (простите за
неуклюжее выражение) –
эксплицируемый. И если мы

его эксплицируем, тогда
мы
что-то знаем - знаем ровно
настолько, насколько
далеко до того
простиралось
восприятие. То есть все
то, что сделано в виде
действий в мире,
упакованных
во внутреннем содержании
сферы как ее исторический
элемент, мы потом можем
держатъ в акте познания
посредством экспликации
этого исторического

элемента, то есть на
уровне трансцендентальной
апперцепции или
представления
я мыслю. Кант говорит: я
сознаю свою деятельность
связывания и поэтому я
умопостигаемый субъект.

Надо вложиться – потом
можно знать. Как
вложились – и есть
насколько
далеко простиралось до
этого то, что мы тянем за
собой. Тем самым, по
Канту,

эмпирия входит в мышление
дважды. Первый раз на
уровне того, как
определился
сам исторический элемент в
промежутке между первым и
вторым шагом мира; на
втором шаге эмпирия входит
в наше мышление на уровне
явлений в пространстве
мира, определившегося в
наших возможностях его
понимания. И там мы
соотносим
теоретические понятия с
эмпирическими данностями,
но в действительности то,

что мы видим, наблюдаем,
зависит от топоса теории.
Топос теории определяет
то, что будет видимым и
наблюдаемым. Видимое и
наблюдаемое и есть

вхождение
эмпирии второй раз, а
первичное вхождение
эмпирии эксплицируется
нами теперь
лишь на уровне
сознавания действия
трансцендентального
элемента, или
трансцендентальной
материи, или

трансцендентального Я.

Мы имеем сознание
связывания, или обратное
отражение наших
собственных движений в
мире.

Движения в мире
совершились,
провзаимодействовали в
системной связи со всеми
другими предметами и
физическими фактами в
мире, и теперь мы обратным
ходом
воспринимаем на уровне
сознания эти

совершившиеся наши
движения, по
содержанию своему
невосстановимые, но
упакованные в
историческом элементе,
который дает внешней своей
стороной определенность
всего того, что мы вообще
можем выразить...

Какое сложное
построение! Я сам, по-
моему, не понимаю. Но,
знаете, у меня
есть одно оправдание. Оно
в словах Гениального

письма Канта к Тифтунку,
где
кратко дано резюме всего
хода кантовской мысли,
сжато, при, казалось
бы,
мистической
непостижимости [Е54]. Кант
иллюстрирует как раз
то, о чем я
говорю, называя это
историческим элементом, а
он называет
первосоединением,
которое не есть категория
соединения или

категория единства из
таблицы
категорий. (Тифтрук -
хорошее имя, содержащее
внутреннюю форму
проблемы,
которая обсуждается между
ними; тиф - это глубокий,
трук - пьяный, то есть
глубоко пьяный; там
действительно глубоко
пьяное рассуждение...) То
же самое
рассуждение о
первосоединении в письме
от 1 июля 1794 года к
Веку Кант

завершает следующими
словами: "Написав это, я
обнаруживаю, что сам
еще
недостаточно понимаю
самого себя".

Кант – абсолютный
эмпирик. Именно в той
мере, в какой
абсолютным
эмпириком, то есть
человеком конкретного,
наглядного, опытного
подхода может
быть метафизик, то есть
одновременно теоретик.

Это абсолютно
эмпирически
устроенный взгляд, взгляд
простоты, но такой,
которая прорастает, как
прустовские гиганты, в
очень многие и большие
пласты времени, в то,
что я
называю историческим
элементом. То, что я
называю историческим
элементом у
Канта, можно называть по-
прустовски "утраченным
временем". И в этом
смысле

одно из определений
трансцендентального (оно
совершенно четко
читается у
Канта) может быть
следующим: когда речь идет
о трансцендентальном, то
речь
идет о трансцендентально
представленном прошлом.
Только трансцендентально
можно представлять
упакованное прошлое. Так
упакованное, в такую
тяжелую
коллапсированную материю,
что распаковать ее мы не

можем, а можем лишь
осознавать и тщательно
прослеживать путем
сознания
представленность
упакованного на
поверхности
макроскопического
эмпирического опыта. А
опыт
наш организован по
определению
макроскопически, или
макроязыково. Этот
макроязык – язык
поверхности М,,биуса.

Я снова возвращаюсь.

Значит, эмпирическое
входит у Канта в теорию
дважды.

И нужно сначала вложиться,
а потом знать. Тем самым
только через обретенное
время, то есть через
возвращение потерянного,
реально бывшего в
каких-то

импликациях (для
выражения этого есть
прекрасный французский
глагол

imbriquer), можно понимать
мир. Нужно сначала

ангажироваться,
оказаться
имплицитированным,
упакованным (другой
француз, Поль Валери,
называл это
имплексом – это какое-
то сложное упаковавшееся
состояние или вещь) .
Следовательно, мы
понимаем мир только
через обретенное время,
через
возвращение потерянного,
реально бывшего в
историческом элементе,
а не

познаем чистой мыслью,
направленной на
поименованные внешние
предметы. Тем
самым эмпиризм Канта можно
обозначить термином,
употребляемым Прустом, –
это
метафизическое
апостериори. Казалось
бы, это является
контрадикцией в
терминах, ведь
метафизическое по
определению относится к
области априорного,

внеопытного. А я говорю –
метафизическое
апостериори. Однако оно и
есть то,
что я называл теперь,
когда, теперь, когда уже.
Декарт тоже обсуждал
эту
проблему. Например,
Бурману, который спрашивал
его, может ли Бог,
который
создал мир, создать в этом
мире ненавидящее Бога
существо (в зерне эта
проблема содержит всю
проблему теодицеи), он

отвечал: теперь уже не может.

Коротко и ясно. Четыре слова – и все сказано. И сказано как раз то, что я

все время пытаюсь сказать... Или другой вариант проблемы (это внутренняя форма и кантонской мысли) : может ли Бог создать в мире существо, неспособное понять мир, такое, для которого этот мир в принципе был бы непонятен? Декарт

отвечает - теперь уже не может. Потому что в этом мире есть метафизическое апостериори, то есть и то, что случится в нем эмпирически, и то, что это метафизически будет понятно. Уже есть априорная область понимания того, что метафизически случится. Но все это - метафизически апостериори, то есть теперь, после второго шага. Зазор первого и

второго шага сыграл –
все,
теперь уже не может,
мир кристаллизовался и
определился. Существует
метафизическое апостериори
– это противоречащее
самому себе соединение
терминов. Таким образом,
введя исторический
элемент, мы ясно
понимаем, что
вся остальная картина и
структура сознания, в
рамках которой могут
существовать и существуют
познавательные, этические,

эстетические, жизненные
образования, то есть факты
нашего действия в мире, -
все это заранее уже
имеет траектории и
пространство движения,
которые мы можем
реконструировать,
пользуясь
трансцендентальным
аппаратом, нанизывающим
все на нить или
стержень осознания. Я
сознаю свою деятельность
связывания.

Попробую замкнуть это
на предшествующие темы,

которые я вводил, и термины, которые я употреблял. Метафизическое апостериори и есть понятие (у

Канта так же, как потом и у Пруста), выпавшее в кристалл ясной мысли из

насыщенного раствора идеи, которую я пытался описать, задавая соотношение, или рацию, между невыдуманым, или неизмышляемым, и ненаглядным, в предметах

не заложенным и из
предметов неизвлекаемым —
когда и выдумать не
можем,
когда должно быть дано
независимым
самостоятельным и
добавляемым актом и
натурально мы не можем
ничего обосновать,
извлекая из предметов
как бы
предданные нашему движению
в мире их натуральные
свойства. Я называл это
еще

маленькой фразой сонаты, и
голова Декарта лишь
прислоняется к этой фразе
и

слышит ее, и голова Канта
прислоняется к этой фразе,
имеющей самостоятельное
существование, и слышит
ее. Теперь мы имеем
название для этого ратиио
между

неизмышляемым, тем, что в
принципе нельзя рассудочно
выдумать (и в этом,
казалось бы, сказывается
эмпиризм), и в то же время
чем-то, что не является

наглядно или натурально
присущим предметам, чем-
то, поддающимся наблюдению
и

что мы могли бы путем
обобщения наблюдений
извлечь из предмета.

Метафизическое апостериори
– название для всей
сонатной темы, которую
мы

пытались варьировать.

Тем самым Кант как бы
утверждает, что мы в
каком-то смысле вовсе
не

мыслим то, что происходит
в пространстве и времени
как априорных формах
созерцания, а лишь
воспринимаем как
достоверное и очевидное
результаты
происходящего.

Воспринимаем результаты
действия этих форм и
тем самым
понимаем. Формы созерцания
действуют у Канта не как
акты мышления, здесь нет
оперирования понятиями, в
том числе понятиями о

пространстве и времени.

Мы

лишь воспринимаем как
достоверное и очевидное
результаты действия этих
форм

– результаты, которые
совершаются самими этими
формами, а не нами, то
есть

не рассудочным приложением
наших понятий. Тогда
становится ясной машина
понимания, которая
является усилительной,
где есть нечто
натуральное,

выраженное как знание об
этом натуральном, и оно
всегда изнутри чего-то
большого (эту тему я
развивал в прошлый раз) .
Поэтому, например,
понятия
множества и порядка,
лежащие в основе понятия
числа, сами понятия
числа и
фигуры и так далее
приходят и существуют лишь
через абстрактный
континуум
сознания. И его
усилительные,

восполнительные свойства
придают признак
всеобщности и
необходимости тем
образованиям знания,
которые случаются
внутри этого континуума.
В этом смысле, как я
говорил, всеобщность и
необходимость – признаки
знания, суть
континуальные, а не
локально
обосновываемые свойства.
Именно этот континуум
эксплицируется через
когито,

через представление я
мыслю, и это
представление, как
сопровождающее в
качестве осознания всю
деятельность связывания,
придает структуру всем
конкретным, эмпирическим
по содержанию образованиям
знания. В том числе и
моральным образованиям.

Наше пребывание в
морали или принадлежность
ей зависит от того,
насколько
нить осознания нами самих
себя протянулась от

первой тавтологии бытия
и
понимания – той
тавтологии, которую я
разъяснял: если мы в
совести, то мы в
совести в том смысле, что
совесть есть сама себе
обоснование и есть как
раз
то, что не "почему", а по
совести. Я хочу
подчеркнуть, что даже
гений нашего
языка, то есть
самостоятельный смысл

языка, который часто
устанавливается
независимо от знаковых,
или обозначительных,
намерений говорящего,
этот
гений языка – сам говорит.
Нам, например, часто
говорят: человек сделал
то-то, потому что был
голоден, потому что был
беден, потому что
воспитали
плохо (я уже приводил
этот пример), но
относительно какой-то
категории

поступков, когда нет
никаких причин, мы
говорим: не почему, по
совести.

Гений языка поставил это
выражение на собственное
его место и тем самым
очертил все дело. Совесть
есть эфир, или элемент,
всех других моральных
явлений – это не отдельное
явление наряду с другими
явлениями морали, а
всепроникающий элемент
всех возможных моральных
явлений. Так вот, если мы

В

совести, то мы в
тавтологии, или в
сознании, "я мыслю, я
существую" в той
мере, в какой оно на себя,
как на нить, может
нацепить все конкретные
явления нравственности или
же все конкретные явления
содержания знания в
случае выполнения нами
познавательных актов.
И поскольку континуум
непрерывного
сверхэмпирического
сознания эксплицируется
через когито, или "я

мысль", то все понятия
внутри нашего знания – в
том числе моральные
понятия,
понятие совести, как и
понятие числа и так далее,
– все понятия зависят от
произведенного, или того,
что произведено
соединением и тем
самым имеет
самостоятельную,
собственную законную базу
производства явлений.

Эти основания не лежат
в стихийном потоке жизни,
которая что-то порождает

в нашей голове. В нашем сознании часто есть не то, что мы помыслили, а то, что мыслится само собой и как бы влезает в нашу голову из самодействия каких-то спонтанных натуральных механизмов и сцеплений. Но философская мысль и философское, связанное с ней, бытие ищет области законопорожденных мыслей и состояний. Пространство же, горизонт законопорождения задается некоторым

первосоединением, или тем,
что я называл
метафизическим
апостериори или
историческим элементом,
остающимся внутренним
элементом мира. И
поэтому,
собственно говоря, Декарт
мог называть это
врожденными понятиями,
тем, что
приходит вместе с Я. Когда
случилось событие Я,
трансцендентального Я в
мире, то уже есть понятия,
и то, что они уже

есть, Декарт и
называет
врожденностью понятий –
числа. Бога, А Кант
называет "отвлеченностью
понятий" – он перестает
употреблять термин
"врожденные", потому
что этот
термин имплицитно
натуральные ассоциации.
Кстати, опасность
такой
ассоциации Декарт избежать
не смог, и поэтому ему
пришлось неоднократно

разъяснить окружающим
кретинам, что он имеет
в виду под
врожденностью,
говоря, что аргумент
врожденности понятий вовсе
не сокрушается
локковским
аргументом: где же наши
понятия, когда мы спим,
если они врождены, то
они
должны быть и тоща, когда
мы спим... Да нет.
Декартовские врожденные
понятия

- это понятия теперь,
когда, - когда случилось
событие когитативного Я
в
мире, тоща эти понятия
есть. А когитальное Я
может быть только
сверхэмпирическим и
непрерывным, это
сверхэмпирический
континуум сознания, и
для опровержения здесь
неприменимы эмпирические
аргументы, указывающие
на
то, что реальные люди, во-
первых, мыслят в конечное

время, а не постоянно,
что они не постоянно
находятся в сознании,
потому что, например,
спят.

Прибавьте к этому еще
дискретность человеческих
голов...

Просто есть понятия и
представления, которые
приходят с событием Я, а
не
из своих предметов.

Понятие числа – не из
предмета "число". Понятие
фигуры –

не из предмета "фигура".
Понятия эти не могут
рассматриваться как
созданные
эмпирическим Я. Они могут
рассматриваться как
порождаемые Я только в
смысле
отвлечении от действий
трансцендентального
сознания, или
трансцендентального
Я, в эмпирическом Я.
То есть познавательные
структуры строятся как
отвлечения от действий
трансцендентального

сознания в моем
эмпирическом
сознании. Даже понятия
пространства и времени у
Канта есть отвлечения
от
пространственно-временных
действий вещи, называемой
человек, в мире. Декарт
называл это естественной
геометрией, в отличие
от геометрии как
математической науки, от
формальной математики. Он
имел в виду при этом те
расположения действий –
необходимо

пространственно-
временные, – которые
совершены, например,
смотрящим глазом в
мире, что и есть
естественная
геометрия глаза. Мы
выбираем предметы
движениями глазного
яблока. И эти
движения независимым от
наших понятий образом суть
пространственно-временные
образования. Это
естественная геометрия.
Сознание этой
естественной

геометрии, или, как
выражался Кант, чистая
форма созерцания,
является
контролирующим структурным
элементом последующего
знания, которое выражается
уже в формальных
математических
построениях. Однако,
оставшись в них, она
является условием того,
что мы можем понять эти
математические
структуры.
Сами математические
структуры суть

структуры знания, но
поскольку они
содержат в себе этот
элемент, или внешнее
выражение исторического
элемента,
они могут быть нами
поняты. Потому что
вообразимое знание,
марсианское – мы
не могли бы понять, хотя
оно тоже было бы
знанием, то есть
сообщаемым
духовным образованием. Не
могли бы понять потому,
что не являемся событием в

мире марсиан, в котором
могло родиться то
знание, которое
получило
знаново-логическую
структуру, теперь нам
сообщаемую. И если мы
не можем
стать элементами того
мира, из которого выросло
сообщаемое нам знание, -
а
там тоже есть
исторический элемент, -
то мы не можем его и
понять.

Следовательно,
декартовско-кантовский
постулат теперь нельзя
означает: точно
так же, как мир не может
породить не понимающее мир
существо, точно так же
существо, не порожденное
этим миром, в принципе не
могло бы понять этот мир.
Поэтому бредом являются
рассуждения о
космическом
происхождении нашей
культуры, нашей
цивилизации, нашего

мышления. Из
декартовско-кантовской
логики следует
эмпирический, редуцирующий
вывод, он, как бритва
Оккама,
срезает все любезные
нашему сердцу рассуждения
о том, что прилетели
когда-то
иноземные существа, от
которых все и пошло, - они
просто не могли бы понять
этот мир. А если бы они
его понимали, они, по
закону неразличимости

Лейбница, не были бы
отличны от нас самих
и тогда тоже не могла
бы
возникнуть проблема
пришельцев.

Кантовская тема
синтеза, или
первосоединения, или
метафизического
апостериори, или "теперь
уже не может", или
"теперь, когда", или "в
момент
когда", – все эти понятия,
которые я систематически
употреблял, означают,

что нечто должно быть
произведено, не явиться
результатом наблюдения,
не
быть взято, а произведено
в качестве совокупности
представлений. Иначе
невозможен их синтез,
который всегда есть синтез
произведенного. Этот
синтез
произведенного и
означает некоторое
первосоединение, которое
не имеет
объекта. Иными словами,
основание соединения

разнородного, - а синтез
есть
всегда соединение
разнородного, соединение
рассудочного и
чувственного
элемента в опыте или в
сознании - это
основание не
логическое, а
трансцендентальное. То
есть существует некоторая
распростертость, минимум
существования, событие-
минимум, событие "я
мыслю", после которого мы
только

и можем отсчитывать мир.
Отсчитывая от него – у нас
есть мир. Ниже его –
мира нет. Есть
распростертость, минимум
существования по обе
окраины
поверхности М,,биуса, и нет
нужды искать еще один
источник, некую
способность
посмотреть еще с какой-то
третьей точки извне на
метафизическое
апостериори,
да и сделать это мы не
можем.

Тем самым я замыкаю
тему срезания третьего у
Канта. Тему двоения
нашей
мысли, выталкивающего
нас в трансцендентные
представления, то есть
заставляющего удваивать
то, что уже использовано
в качестве ткани,
узлов
ткани самого опыта. Мы
хотим еще увидеть. Сначала
мы что-то использовали в
качестве метафизически
апостериорной ткани опыта,
а потом пытаемся наглядно

себе представить в
качестве еще одного
предмета то, что мы
использовали в
качестве узла ткани, или
мебиусного узла. Вот это
двоение Кант и срезает –
он срезает некоторую
третью абсолютную точку
зрения. Если мир таков,
что
минимум-субъект им
производится, то нет
никакой необходимости в
еще какой-то
внешней точке зрения,
нет необходимости

ссылаться или
стремиться к
абсолютному познанию, или
познанию абсолюта. В
топосе, который
определился в
качестве одной из сторон
метафизического
апостериори, уже есть
абсолютные
элементы. Значит, Я -
когитальное сознание
(отличное от нашего
эмпирического
сознания) выдергивает нас
вбок из линейной,

горизонтальной
направленности
нашего опыта, нашего
движения в какой-то
горизонтали и сдвигает
в нечто
поперечно нас объемлющее,
оно срезает все вопросы
верхнего или еще одного,
вопросы разума как
инстанции, к которой
надо было бы
обращаться, чтобы
попытаться посмотреть на
себя с какой-то
внешней, трансцендентной
и

абсолютной точки зрения. У
Канта есть гениальное
рассуждение об этом в
его

письме к Герцу...

Значит... Ну все, кончаю
на этом, я должен
прерваться.

1 Годом раньше в этом
же институте был прочитан
известный курс о Декарте.
См.: Мамардашвили М.
Картезианские размышления
(январь 1981 года). -
М.:

Прогресс - Культура, 1993;
а также материалы
философских чтений,
посвященных
выходу этой книги: Встреча
с Декартом. - М.: Ad
Marginero, 1995

[E1] Кант И.

Приложение к
"Наблюдениям над
чувством прекрасного и
возвышенного" (1764) / Кант
И. Сочинения. В 6 т. - М.:
Мысль. 1964 - Т. 2 - С.
189 (прим. ред.).

[E2] См.: Кант И.

Трактаты и письма. - М.:

Наука, 1980. - С. 538

[Е3] "Написав это, - признается он одному из своих учеников, Якобу Беку, - я обнаруживаю, что сам еще недостаточно понимаю самого себя" (Кант И. Трактаты и письма - С. 594) .

[Е4] Кант И. Сочинения. - Т. 1. - С. 57.

[Е5] Там же. - С. 55.

[Е6] Речь идет о курсе лекций, прочитанном автором в этой же аудитории

годом раньше, см.:

Мамардашвили М.К.

Картезианские размышления

(январь 1981

года). - М.: Прогресс -

Культура, 1993.

[E7] См.: Кант И.

Сочинения. - Т. I, С. 60.

[E8] Кант И. О

педагогике. (Кант И.

Трактаты и письма. - С.

484.

[E9] Кант И. Сочинения.

Т. 6. - С. 541.

[E10] Там же - С. 541,

543.

[E11] Там же - С. 543 - 544.

[E12] Там же. - С. 544.

[E13] Кант И. Трактаты и письма. - С. 565 - 566.

[E14] Там же. - С. 566.

[E15] Ср.: Кант И. Сочинения. - Т. 2. - С. 354.

[E16] Там же - С. 355.

[E17] Кант И. Трактаты и письма. - С. 566.

[E18] Там же. - С. 570.

[E19] Кант И. Трактаты и письма. - С. 631.

[E20] См.: Кант И. Трактаты и письма. - С.

624.

[E21] Кант И. Сочинения
- Т. 2. - С. 118.

[E22] См.: Кант И.
Сочинения. - Т. 4. - Ч. 1.
- С. 296.

[E23] Кант И.
Сочинения. - Т. 4. - Ч. 1.
- С. 244 - 245.

[E24] Там же.

[E25] Там же. - С. 217.

[E26] Там же.

[E27] Там же. - С. 348.

[E28] Там же.

[E29] Там же.

[E30] Там же. - С. 266
- 267.

[Е31] Там же. - С. 237.

[Е32] Ср.:

"...пространство (...) составляет принцип всеобщности, т.е. такого целого, которое не может быть частью чего-то другого" (Сочинения. - Т. 2. - С. 406).

[Е33] Кант И. Трактаты и письма. Кант - Мендельсону, 8 апр. 1766 г. - С. 516 - 517.

[Е34] Там же. - С. 517.

[Е35] Там же.

[E36] Там же. Кант -
Шульцу, 17 февраля 1784 г.
- С. 555.

[E37] Кант И. Трактаты
и письма. - С. 541.

[E38] Ср.: Кант И.
Сочинения. - Т. 2. - С.
316.

[E39] См.: Там же, - С.
114.

[E40] Кант И. Сочинения
- Т. 4 - Ч. 1 - С. 132.

[E41] Там же. - Т. 3. -
С. 191.

[E42] См.: Kant's
Gesammelte Schriften. Bd.

XXI, Kant's
handschriftlicher
Nachlass, Bd. 8, Opus
postumum, 1 H(lfte. -
Berlin; Leipzig, 1936. -
S. 164.

[E43] Кант И.
Сочинения. - Т. 4. - Ч. 1.
- С. 104.

[E44] Кант И.
Сочинения. - Т. 1. - С.
313 - 314.

[E45] См. там же. - Т.
3. - С. 193.

[E46] Кант И.
Сочинения. - Т. 4. - Ч. 1.
- С. 314.

[E47] Там же. - С. 316.

[E48] Там же. - С. 314.

[E49] Кант И.

Сочинения... - Т. 4. - Ч.
2. - С. 87.

[E50] См.: Кант И.

Трактаты и письма. - С.
598 - 600.

[E51] Ср: "Таким
образом, никто не может
быть убежден в его
(высшего
существа) существовании, в
первую очередь, с помощью
какого-либо созерцания"
(Кант И. Собрание
сочинений. В 8 т. - Изд-во

"Чоро", 1994. - Т. 8 - С. 101) .

[Е52] См.: Риман Б.

Сочинения. - М.; Л., 1948.

[Е53] Кант И. Сочинения
- Т. 4. - Ч. 1 - С. 100.

[Е54] Кант И. Трактаты
и письма. - С. 610 - 614.